

Filosofía y Revolución

De Hegel a Sartre y de Marx a Mao

de Raya Dunayevskaya

Filosofía y Revolución: De Hegel a Mao y de Marx a Sartre
Título original en inglés: Philosophy and Revolution
Traducción de: Ofelia Castillo, Anibal Leal y Marcela Suárez.
Revisión y Transcripción: de Fernando Alan López Bonifacio 2012.

Impreso en México.

... Cuando la estrecha forma burguesa ha sido arrancada, ¿qué es la riqueza, sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, poderes productivos, etc., de los individuos, producidos por el intercambio universal? ¿Qué sino el pleno desarrollo del control humano sobre las fuerzas de la naturaleza —tanto las de su propia naturaleza como las de la llamada "naturaleza"? ¿Qué sino la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras, sin otra condición previa que su evolución histórica antecedente que hace de la totalidad de esta evolución —o sea la evolución de todos los poderes humanos como tales, sin que hayan sido medidos por ninguna *vara de medir previamente adoptada*— un fin en sí mismo? ¿Qué es, sino una situación en la que el hombre no se reproduce a sí mismo en forma determinada alguna, pero sí produce su totalidad? ¿En la que no busca seguir siendo algo formado por el pasado, sino que está en el movimiento absoluto de lo por venir?

Karl Marx

PREFACIO A LA EDICIÓN ALEMANA

Erich Fromm

Pocos sistemas de pensamiento han sido tan desvirtuados, convirtiéndose a veces en su opuesto, como el de Karl Marx. Joseph Schumpeter —el gran teórico conservador de la economía política— expresó en cierta ocasión este desvirtuamiento mediante una analogía hipotética: si alguien hubiera descubierto Europa en tiempos de la Inquisición y conjeturara por ello que en tal organización se reflejaba el espíritu de los Evangelios, se estaría comportando como aquellos que ven cristalizadas las ideas de Marx en el comunismo soviético.

Si semejante deformación sólo aflorara entre los detractores del marxismo, difícilmente sorprendería. Lo insólito es que surja entre sus "propugnadores", quienes convencen al resto del mundo de que su ideología expresa las ideas de Marx. Esto ha llegado a un grado tal en Norteamérica y Europa, merced a lo eficaz de la propaganda soviética, que no sólo se cree hallar en el sistema ruso el cumplimiento del socialismo, sino que se piensa estar frente a un régimen revolucionario que se propone la subversión mundial, en lugar de ante una forma reaccionaria y burocrática de capitalismo de Estado.

Las ideas de Marx únicamente pueden comprenderse cuando se conocen al menos los fundamentos de la filosofía hegeliana. Empero, es reducido el número de quienes están siquiera familiarizados con ellos, sucediendo que en el mejor de los casos se adoptan unos cuantos lemas como sucedáneos de un saber genuino. ¿Y qué ocurre con los epígonos de Marx, quienes además de hablar en su nombre plantean una propuesta más seria que la de Stalin? Nos referimos a Lenin, Trotsky, Mao o incluso al "intruso" Sartre. Lo cierto es que poco se encontrará en sus textos que ayude a una comprensión objetiva del problema, pues bastante de lo ahí expuesto aparece subordinado a las posturas políticas del autor.

El resultado de todo esto es que aquellos que buscan acercarse a las teorías que influyen en gran parte del mundo actual se enfrentan a graves dificultades para formarse una imagen correcta de las mismas.

Raya Dunayevskaya se halla extraordinariamente dotada para cerrar este hiato en nuestro acervo cognoscitivo. Se trata de una autora que no sólo posee una gran erudición y aptitud respecto del tema —cualidades de suyo desusadas, sin ser por eso únicas—, además de una incorruptible objetividad como debe convenir a todo estudioso, sino que —algo mucho

más raro— alienta en ella una apasionada actitud política jamás rayana en la irracionalidad o el fanatismo. Empero, quizás lo más importante es que su pensamiento está impregnado de la convicción de que el socialismo y la libertad se entrelazan de manera indivisible y no pueden sino existir juntos. Por lo tanto, surge ante nosotros la figura de una humanista radical que cree profundamente que el mejoramiento y el bienestar de la especie pueden lograrse sin la pérdida de la libertad individual, es decir, a través de un nuevo humanismo.

Este libro se ha visto considerablemente enriquecido con la exposición acerca de las revoluciones africanas, las revueltas en Europa Oriental, el movimiento de los jóvenes y el Movimiento de Liberación Femenina.

A todo aquel que se interese seriamente en las fuerzas que forman —y deforman— el presente y el futuro, esta obra ha de serle recomendada encarecidamente.

INTRODUCCIÓN

Puesto que la transformación de la realidad es básica para la dialéctica hegeliana, la filosofía hegeliana vuelve a la vida, una y otra vez, en todos los períodos de crisis y transición, en el momento de alcanzarse un nuevo punto recurrente histórico, en el momento en que la sociedad establecida ha sido minada y se construyen los cimientos para un nuevo orden social. El hecho de que hubiera un número antes nunca alcanzado de estudios sobre Hegel, de ediciones de Hegel, de traducciones de Hegel y de congresos sobre Hegel en 1970, entrecruzándose con celebraciones de Lenin como filósofo, puede haber parecido una pura coincidencia: era el bicentenario del nacimiento de Hegel y el centenario del de Lenin. Sin embargo, el hecho burdo es que la crisis mundial —económica, política, racial, educativa, filosófica, social— todo lo penetra. Ninguna faceta de la vida, incluidas las cárceles, se salvó de la opresión de la crisis —y de su opuesto absoluto en pensamiento. Brotó un hambre apasionada por una filosofía de la liberación.

No muchos profesores de filosofía se sintieron vinculados al Soledad Brother que fue muerto a tiros en 1971. Pero la dimensión negra está tan profundamente asentada en la "negatividad absoluta", en el deseo por nuevos comienzos a través de la solución "silogística" a la enajenación, que el descubrimiento de la dialéctica de la liberación por George Jackson en ese agujero infernal, la cárcel de San Quintín, de ninguna manera puede borrarse motejándolo de "accidental", o como una reducción black-pantheriana de la filosofía a maoísmos políticos tales como "el poder surge de la boca del fusil". Después de todo, el propio Hegel vivió en un punto recurrente de la historia mundial, conforme la Bastilla fue tomada por asalto y la gran revolución francesa se inició como una expansión tan nueva en ideas como en la libertad del pueblo. De manera terminante, la dialéctica de Hegel ha sido llamada "el álgebra de la revolución".

Cierto que el interés público por Hegel, extraordinariamente difundido (tanto en los rincones más remotos del globo como en las metrópolis), brotó *via* Marx, Lenin y Mao. También es cierto que las "nuevas pasiones y nuevas fuerzas" —los negros y las liberacionistas, la juventud antibelicista y los trabajadores de base, esforzándose por unir filosofía y revolución, sin lo cual el "sistema" no puede ser arrancado de raíz y liberado el poder creador humano— explican la actualidad del humanismo de Marx. Pero no es cierto, como lo veremos más tarde, que este nuevo auditorio haya sido

parado en seco por estas y otras interpretaciones de Hegel sin siquiera preocuparse por leer algo del propio Hegel.

Marx, el descubridor de un continente de ideas totalmente nuevo —el materialismo histórico— basó su filosofía de la liberación en la *praxis* del proletariado tanto como en la dialéctica de Hegel. Al inicio de la primera guerra mundial y ante el colapso tremendo de la socialdemocracia alemana, Lenin sintió un impulso súbito por volver a la dialéctica hegeliana conforme cavaba cada vez más hondo en busca de un nuevo "concreto universal", el concepto de la *población* como "un solo hombre" —*todo* hombre, mujer y niño— que habría de abatir el capitalismo y establecer una sociedad totalmente nueva.

La objetividad de la actual sed de teoría ha llevado a esta autora a examinar, desde el punto ventajoso de las necesidades de hoy, tanto los análisis de Marx sobre la "búsqueda de universalidad" proletaria como el "en sí" de los absolutos hegelianos. Aunque estos absolutos son analizados por lo común como "fines", como si la negatividad absoluta no fuera inherente a ellos, esta autora los considera como nuevos puntos de partida. La negatividad absoluta impregna, impulsa, no suelta el conocimiento absoluto, la idea absoluta, el pensamiento absoluto. Debido a que el enraizamiento de Marx en Hegel y el "regreso" de Lenin a Hegel en los momentos recurrentes de la historia iluminan los problemas de nuestros días, sus elaboraciones filosóficas son tan nucleares como las propias obras de Hegel para la parte primera de este libro, "¿Por qué Hegel? ¿Por qué hoy?"

La segunda parte, "Alternativas", intenta ver por qué dos revolucionarios marxistas —León Trotsky y Mao Tse-tung— y un filósofo no marxista, Jean-Paul Sartre, un extraño que mira hacia adentro porque está deseoso de cambiar y no solamente de interpretar el mundo, nada pudieron hacer para llenar el vacío teórico del movimiento marxista que persistía desde la muerte de Lenin. A pesar del holocausto de la Segunda Guerra Mundial, ninguna revolución proletaria surgió que se equiparara con la revolución rusa surgida de la Primera Guerra Mundial. Sea lo que fuere lo que de nuevo tenía el existencialismo sartreano como filosofía, no era una fuerza que atrajera a las masas, y, aislado de éstas, no pudo labrar la nueva tierra. Fue necesario un nuevo punto recurrente de la historia para que estos opuestos, el intelectual y el obrero, pudieran encontrarse.

No fue sino con el surgimiento y el crecimiento de un movimiento *a partir de la práctica*, a mediados de la sexta década —que empezó con las revoluciones de la Europa oriental y continuó con la revolución africana, la misma que abanderó a la revolución negra de los Estados Unidos—, que

una nueva etapa del conocimiento se hizo real. Incluso los intelectuales norteamericanos, quienes atravesando los cincuentas macartistas, se deleitaban en la euforia de la ilusión de un "fin de la ideología", fueron despertados rudamente de su letargo. Una nueva generación completa de revolucionarios, blancos y negros, había nacido. Rehusaron separar sus propios sentimientos de enajenación en las torres de marfil de la educación respecto de su oposición tanto al racismo como a la guerra imperialista de Estados Unidos en Vietnam. En una palabra, el movimiento a partir de la práctica —tuviera la forma de revoluciones francas en Europa Oriental, en Cuba, en África, o de revoluciones abortadas en París y Checoslovaquia, o de revueltas en Japón y en Estados Unidos— rehusó ser acallado *tanto en la práctica como en la teoría*. Son estas "nuevas pasiones y nuevas fuerzas" —en Europa oriental o en África, en Asia o en el sur de Estados Unidos, en París o Berkeley— las que forman el eje de la parte tercera: "La realidad económica y la dialéctica de la liberación".

Debo confesar que la tentación de empezar por el final, por las inquietudes inmediatas de nuestro período crítico, fue difícil de resistir para quien vive en un país cuyo empirismo forma parte de su propio organismo. Pero, de hecho, haber empezado por el fin habría hecho imposible comprender el "¿por qué *ahora*?" del "¿por qué Hegel?" La preocupación por lo que León Trotsky llamó "la moneda menuda de las preguntas concretas" siempre ha sido el camino a seguir, *no* a partir de los absolutos místicos de Hegel sino de los principios revolucionarios de Marx. Así fue durante la vida de la Segunda Internacional. Caracterizó a la Tercera Internacional que siguió a la muerte de Lenin. El vacío teórico del movimiento marxista ha persistido hasta ahora, cuando el activismo insensato cree que es la respuesta al hambre actual de teoría. La verdad amarga es que no existe una vía para lograr nuevos comienzos sin pasar por lo que Hegel llamó "la seriedad, el sufrimiento, la paciencia y el trabajo de lo negativo". Por eso mismo fue por lo que el Marx maduro persistió en repetir, mucho después de haber roto con el "hegelismo", que la dialéctica de Hegel era "la fuente. . . de toda dialéctica".

Siempre he creído que en nuestra época la teoría sólo puede desarrollarse plenamente cuando se asienta en lo que las propias masas hacen y piensan. Deploro profundamente el no poder agradecer por su nombre a los marxistas-humanistas euroorientales que colaboraron en el capítulo 8 sobre las revueltas de la Europa oriental. Lo mismo es válido para algunos jóvenes chinos que ayudaron en la concepción de "El pensamiento de Mao Tse-tung", aunque sí tengo la satisfacción en este sentido de expresar mi deuda de gratitud hacia el joven estudioso de Pekín,

Chiu-Chao, a quien entrevisté en Hong Kong en 1966 y quien ayudó entonces también con la investigación para ese capítulo. Dos borradores del libro completo fueron sometidos para su discusión y corrección a trabajadores de base, a jóvenes, a negros e indios, así como en conferencias liberacionistas. Considero que *Filosofía y revolución* es tanto su obra como la mía.

Raya Dunayevskaya
Detroit, Michigan, abril de 1973.

Primera Parte

¿Por qué Hegel?

¿Por qué Hoy?

Capítulo 1

La Negatividad Absoluta como Nuevo Comienzo

El incesante movimiento de las ideas y de la historia

La dialéctica de la negatividad [es] el principio impulsor y creador. Así como Prometeo, habiendo robado el fuego del cielo, comienza a construir casas y a poblar la tierra, así la filosofía, habiéndose proyectado hacia el mundo, se vuelve contra el mundo aparente. Tal lo que sucede ahora con la filosofía hegeliana.

Marx

[. . .] en la medida en que [nuestra época] nos ha hecho tocar nuestros límites, diré que todos somos escritores metafísicos. [. . .] Porque la metafísica no es una estéril discusión acerca de nociones abstractas que nada tienen que ver con la experiencia, sino un esfuerzo vivo por abarcar desde adentro la condición humana en su totalidad.

Sartre

La historia tiene su propia manera de iluminar una obra filosófica seria. Y la historia de la Primera Guerra Mundial —que causó, por una parte, el colapso del marxismo *oficial* (la Social Democracia Alemana), y, por otra parte, condujo al materialista más militante de todos, Lenin, a un nuevo estudio del idealismo hegeliano— contiene lecciones aplicables a nuestra época. Sus estudios le indujeron a Lenin a concluir que: "El idealismo inteligente está más cerca del materialismo inteligente que el materialismo estúpido. Idealismo dialéctico en lugar de inteligente; metafísico, no desarrollado, muerto, tosco, en lugar de estúpido."¹

¹ Yo fui la primera en traducir los comentarios filosóficos de Lenin a las obras de Hegel, y en este libro utilizo mi propia traducción, que apareció como el Apéndice B de la primera edición de mi obra *Marxism and freedom* (Nueva York, Bookman, 1958), p. 354. El lector puede consultar la traducción "oficial" publicada

Paradójicamente, hay en nuestros días académicos hegelianos que están tan ansiosos por enviar a Hegel a la academia, purificado de las "subversiones", primero de Marx y después de Lenin, que concuerdan muy bien con los "comunistas" que, por sus propias razones, quieren conservar a Hegel en un mundo ontológico cerrado. De todas maneras, sea que uno piense que la filosofía hegeliana es una ontología cerrada e impenetrable; o que se la considere como la vía abierta a partir de la cual se puede contemplar el desarrollo de la humanidad como totalidad, y se vuelva a la dialéctica como "el álgebra de la revolución", lo cierto es que Hegel mismo no descartó la realidad cuando entró en el reino del "pensamiento puro".

Por lo contrario, la influencia de la historia objetiva afirmó a la filosofía hegeliana en el principio de la libertad, tanto más cuanto que las sucesivas "manifestaciones del espíritu universal" comprueban siempre su propia incapacidad para realizar este principio y "perecer". Pero mientras más perecen las diversas manifestaciones, más vuelve a reaparecer la "Idea autoconsciente", sobre todo en los países "comunistas", donde constantemente se ocupan de separar al "materialismo científico" de Marx de los "absolutos místicos" de Hegel. Los absolutos de Hegel han ejercido siempre una fuerza simultánea de atracción y repulsión.

Esta doble relación de odio-amor ha hecho que no sólo materialistas sino también idealistas, no sólo pragmatistas sino también neocartesianos, arrojasen una verdadera mortaja sobre la "negatividad absoluta". No obstante, cada vez que una crisis profunda envuelve al mundo, se destaca la razón de esta actitud ambivalente. Así, por ejemplo, durante la depresión, Charles A. Beard, en su ensayo sobre Hegel para la *Encyclopaedia of Social Sciences*, señaló que no fue Marx quien "atribuyó" una interpretación revolucionaria a la dialéctica hegeliana sino que la naturaleza misma de ésta era "revolucionaria". Así, en la Francia cartesiana, Hegel, la mente enciclopédica más profunda del siglo XIX, que había "traducido" el movimiento de la gran revolución francesa al método dialéctico, permaneció casi desconocido hasta la crisis. No obstante, desde entonces Hegel exhibió una vida muy intensa. Jean Hyppolite consideró natural que en Italia, en 1907, Benedetto Croce considerase que había llegado el momento de un "ajuste final de cuentas" con Hegel (*Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*), tan imprevisible era la "extraña paradoja de que se

por Moscú en 1961: Lenin, *Collected works*, vol. 38, p. 276 [V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, en *Obras Completas*, Buenos Aires, Editorial Cartago, 1960, vol. 38, p. 268].

hubiese llegado a asociar a Hegel con la corriente existencialista cuyos precursores habían sido críticos del sistema hegeliano".²

Es cierto que el existencialismo, desde sus orígenes en la religiosidad de Kierkegaard, pasando por *El ser y el tiempo* ontológico de Heidegger hasta el *élan* revolucionario de Sartre, fue una revuelta contra el "sistema" de Hegel. Pero Sartre, después de *El ser y la nada*, después de sus experiencias en la resistencia y en los debates del período de posguerra con los ideólogos comunistas, consideró necesario expresar su indignación ante las trivialidades formuladas acerca de lo absoluto: "Es lamentable que, aún hoy, alguien pueda afirmar que lo absoluto no es el hombre."³ Por lo tanto, diríamos que tanto subjetiva como objetivamente (la resistencia), el existencialismo debía verse impulsado a formular la clara distinción de Marx entre soluciones económicas —abolición de la propiedad privada— y relaciones humanas creadoras, especialmente desde que el Marx maduro la expresó como "el desarrollo de la potencia humana que es su propio fin, el verdadero reino de la libertad".⁴

Más adelante analizaremos por qué el existencialismo no se enfrentó con las afirmaciones de Marx en el sentido de que el comunismo no era "la meta del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana". Baste con señalar aquí que durante la turbulenta década de 1960 no bastaba ya con actuar como si la afirmación de que "el hombre es absoluto" significase sólo el individuo y no los hombres y las mujeres sociales, históricos. La "carencia" que el existencialismo sentía no estaba tanto en su relación con Hegel-Marx sino en su relación con la realidad existente. Y fue también esta carencia la que caracterizó a la nueva generación de revolucionarios de los Estados Unidos. Tan integral es el empirismo, hasta tal punto forma parte de "lo americano" como organismo, que aun aquellos que quieren erradicar el capitalismo —los jóvenes que han tomado conciencia de sí mismos como revolucionarios vinculando su sentimiento de la alienación académica con la teoría de Marx de la alienación de clase— siguen separando lo que la historia ha unido: los comienzos de Marx como un "nuevo humanismo" y la culminación de la filosofía hegeliana en la Idea

² Véase el Prefacio de Jean Hyppolite a su libro *Studies on Marx and Hegel*, traducido al inglés por John O'Neill, Nueva York, Basic Books, 1969, p. 5.

³ Jean-Paul Sartre, *Situations*, trad. al inglés por Benita Eisler, Nueva York, George Braziller, 1965, p. 315.

⁴ Karl Marx, *Capital* (vol. 1, edic. 1906, vols. 2, 3, edic. 1909, por Charles H. Kerr and Company, Chicago), vol. 3, p. 954 [Karl Marx, *El capital*, México, Siglo XXI, 8 vols., 1975-1977, vol. 8].

Absoluta. Al mismo tiempo, la madurez de la época obliga a una confrontación, no sólo con la realidad existente sino también con la dialéctica hegeliano-marxista.

Esto no equivale a decir que podamos descartar inmediatamente la afirmación de que los absolutos de Hegel son una mera reformulación de los absolutos de Aristóteles, cuando no un retroceso al concepto platónico del filósofo-rey, que reflejaba a la sociedad griega, en la cual los esclavos hacían todo el trabajo y la clase intelectual —que no trabajaba— concebía toda la filosofía. Es indiscutible que la división entre trabajo intelectual y trabajo manual ha caracterizado a todas las sociedades, y especialmente a la nuestra. Pero el principio general no explica el problema concreto: ¿Por qué, a diferencia de los filósofos griegos, que siguen relegados al ámbito académico, Hegel es constantemente objeto de nuevos y múltiples estudios? Si, como lo expresara el mismo Hegel, "cualquier cosa es concebida y conocida en verdad sólo cuando está *totalmente sometida al método*",⁵ ¿por qué no someter sus absolutos a dicho método? ¿Por qué no revertir la película de los absolutos de Hegel hasta su primera crucial aparición en público en la *Fenomenología del espíritu* y someter el conocimiento absoluto a la prueba? ¿Por qué no verificar la lógica de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, su idea absoluta, y su "autoliberación" en la cúspide de su sistema, el espíritu absoluto?

Independientemente de las intenciones del propio Hegel —conservadorismo político, teodicea especulativa—, si el descubridor de la negatividad absoluta incluso hubiese afirmado que era capaz de hacer "milagros", ¿cómo habría podido detener el incesante movimiento de la dialéctica simplemente porque su pluma había terminado de escribir la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*? En todo caso, lo que tenemos que hacer es examinar la filosofía hegeliana tal como es, es decir, *su movimiento*; y no necesitamos hacerlo en beneficio de Hegel sino en nuestro propio beneficio. Nosotros necesitamos una filosofía que nos ayude a enfrentar el desafío de la época. Lo que convierte a Hegel en nuestro contemporáneo es lo mismo que le confiere tanta vida a los ojos de Marx: la coherencia de la dialéctica de la negatividad para un período de revolución proletaria, y también para la "gestación" de la historia en que

⁵ G. W. F. Hegel, *The science of logic*, trad. por W. H. Johnston y L. G. Struthers, Nueva York, Maemillan, 1951, vol. 2, p. 468. (Todas las citas remiten a esta edición.) [G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, trad. directa del alemán por Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Librería Hachette, S. A., 2 vols. 1956, vol. 2, p. 562].

vivió Hegel. Marx nunca se cansó de repetir que era imposible dar la espalda a la filosofía hegeliana, porque pese a la "idea enajenada" del mismo Hegel había penetrado profundamente en el movimiento real de la historia. El método absoluto de Hegel se torna irresistible porque nuestra sed de teoría surge de la totalidad de la actual crisis mundial. El hecho de que hasta los simples análisis periodísticos apelen a absolutos —como la descripción de nuestra era como una época tanto de "revolución en la revolución" como de "*contra*-revolución en la revolución— refleja el objetivo apremio que nos urge a emprender un nuevo examen del concepto de "negatividad absoluta" de Hegel.

Es tiempo ya de enfrentar a Hegel en su propio terreno —el método absoluto— que según se afirma, está simultáneamente en constante movimiento y es tan reflexible que se niega a inclinarse ante ninguna sustancia absoluta. Y ello es así, precisamente, porque es la dialéctica del sujeto, el continuo proceso de transformación, el automovimiento, la autoactividad, la autotrascendencia del método de la "negatividad absoluta".

A. La fenomenología del espíritu o las experiencias de la conciencia

Vivimos en una época de gestación y en un período de transición. El espíritu del hombre ha roto con el antiguo orden de cosas hasta ahora dominante, y con los antiguos modos de pensamiento.

Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 12

La *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la Lógica* —el "viaje de descubrimiento" de Hegel y su lógica de las categorías abstractas— son una exhortación a los hombres para que "dejen que los muertos entierren a sus muertos"⁶ mientras los vivos siguen adelante para responder al desafío de

⁶ G. W. F. Hegel, *The phenomenology of mind*, trad. inglesa de J. B. Baillie, Londres, George Allen & Unwin, 1931 (mencionada en lo sucesivo como *Phenomenology*), p. 130 [G. W. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1966].

los tiempos y para "prestar oídos" a los latidos [del espíritu],"⁷ pero mientras a la *Ciencia de la Lógica* le falta "concreción de sentido", la excitación de lo real, la llegada de una nueva época penetra a toda la *Fenomenología*. Tan viva es esta "presencia" en la lucha, una lucha a muerte, de la conciencia con el mundo objetivo, con la auto-conciencia, con el Otro, ya sea entre "señorío y servidumbre" o entre la autoconciencia y su propia desventura; tan excitantes son estas "experiencias de la conciencia", históricas y "absolutas", individuales y universales, imbuidas todas del "espíritu universal" cuyo "tiempo ha llegado", que el lector se siente dispuesto a seguir a Hegel a lo largo de la tortuosa peregrinación a través de 2 500 años de filosofía occidental. Lo seguimos desde el nacimiento de la filosofía en Grecia alrededor del año 500 a. C. hasta su salto hacia la libertad total durante la gran revolución francesa de 1789 a 1806, cuando Napoleón entró en Prusia a caballo, precisamente cuando Hegel estaba terminando la *Fenomenología*.

Es imposible separar a la realidad del espíritu, no porque Hegel haya impuesto al segundo sobre la primera sino porque el espíritu es inmanente a la realidad. A lo largo de los 166 años de existencia de la *Fenomenología*, "el ritmo inmanente del momento del pensamiento conceptual"⁸ fascinó tanto a críticos como a seguidores. El descubridor del materialismo histórico, Karl Marx, criticó al antiguo materialismo por su incapacidad para abordar la realidad, lo que determinó que el "lado activo"⁹ fuese desarrollado por el idealismo:

⁷ *Hegel's lectures on the history of philosophy*, trad. inglesa por E. S. Haldane y Francis H. Simson, Nueva York, Humanities Press, 1955, vol. 3, p. 583 [Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, FCE, 1955, vol. 3, p. 518].

⁸ *Phenomenology*, p. 117.

⁹ "El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluyendo el de Feuerbach— es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensorialidad, bajo la forma de *objeto* [*Objekt*] o de *contemplación* [*Anschauung*], pero no como *actividad sensorial humana*, como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo [...]. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana como un actividad *objetiva* [*gegenständliche Tätigkeit*]. [...] Por lo tanto, no comprende la importancia de la actuación «revolucionaria», «práctico-crítica»." He usado la traducción de Nicholas Lobkowitz de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx, no sólo porque es excelente, sino también porque incluye un capítulo que contiene una crítica de la "cuestionable manera de proceder" de Sidney Hook en todo el problema de los *Manuscritos económico-filosóficos de Marx*. Véase: Nicholas

La *Fenomenología* es [...] la filosofía crítica oculta, mixtificadora y confusa aun hasta para ella misma. Sin embargo, en la medida en que afirma la *alienación* del hombre —aun cuando el hombre sólo aparezca en forma de espíritu— en esa medida *todos* los elementos de la crítica están ocultos en ella y se encuentran a menudo ya *preparados* y *elaborados* en una forma que trasciende el punto de vista hegeliano. Las secciones sobre "la conciencia desventurada", la "buena conciencia", la lucha entre la conciencia "noble" y la conciencia "vil", etc., etc., contienen elementos críticos —aunque todavía en forma alienada— de esferas como la religión, el Estado, la vida civil, etcétera.¹⁰

En una palabra, pese a que el hombre no aparece en la *Fenomenología*, pese a que Hegel analiza el desarrollo de la conciencia y de la autoconciencia como espíritus descarnados, pese a que la libertad y la razón aparecen también como actividades del espíritu, y a que la "idea enajenada" de Hegel sólo ha percibido "la expresión abstracta, lógica y especulativa del movimiento de la historia", Marx llega a la conclusión de que la dialéctica revela "la trascendencia como un movimiento objetivo". Marx no caracterizó a la trascendencia como un movimiento objetivo simplemente con el fin de mostrar lo que estaba "detrás" de las luchas de la conciencia y la autoconciencia: la historia real de la humanidad. Además Marx estaba cuestionando a los materialistas limitados, que no habían sido capaces de ver el autodesarrollo en la realidad, del mismo modo que no habían podido verlo en las luchas de la conciencia. Por lo contrario, cuando comprendió que ninguna fuerza exterior impulsa un movimiento hacia adelante, Hegel pudo ver el desarrollo del pensamiento como "paralelo"¹¹ a la historia universal.

El problema no es que uno acepte la crítica de Marx y considere las múltiples etapas de la alienación —alienación del sujeto y del objeto, de la conciencia y de la autoconciencia, de la razón y de la revolución, del

Lobkowitz, *Theory and practice: history of a concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1967, pp. 409, 423, 425.

¹⁰ Marx, *Critique of the Hegelian dialectic*. Fui la primera que tradujo al inglés los actualmente famosos *Manuscritos económico-filosóficos*, 1844, y las citas corresponden a mi traducción, que aparece en el Apéndice A de *Marxism and freedom*, edición de 1958, p. 309. Desde entonces se han publicado muchas traducciones; véase la bibliografía [Carlos Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, México, Grijalbo, 19681.

¹¹ Hegel, *Lectures on the history of philosophy*, vol. 3, p. 547 [G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. 3, p. 480].

espíritu enajenado, para no mencionar la división dentro del absoluto mismo— como una visión "enajenada" del autodesarrollo del *trabajo* y sus relaciones de producción; o que uno se quede con Hegel, confinado en el reino del pensamiento; o que uno acepte el concepto sartriano del "otro": "el infierno son los otros". El problema no es sólo que para cada etapa del desarrollo fenomenológico hay una correspondiente etapa histórica sino también que el pensamiento moldea su experiencia de manera tal que ya nunca volverá a ser posible mantener a estos dos opuestos en reinos separados. El método de unificarlos dialécticamente es irresistible porque surge de dentro. Aunque Hegel no especifica los períodos históricos, éstos tampoco se "superponen" a las etapas de la conciencia. La historia sigue siendo el meollo más profundo de todas las categorías filosóficas de Hegel. J. N. Findlay tiene absoluta razón cuando escribe que "gran parte de la densa oscuridad del texto de Hegel en esta parte [sección sobre: El espíritu extrañado de sí mismo] se debe a la oculta presencia de una armazón histórica".¹² En una palabra, marxistas y no marxistas han percibido por igual la verdad, el contenido histórico que está profundamente arraigado en la filosofía hegeliana.

Dado que analizó los universales como inseparables de la "experiencia" del individuo, cada etapa de la alienación se ilumina tanto como la alienación en su conjunto. ¿Cuántas exégesis —desde la preocupación religiosa de Josiah Royce por la "conciencia contrita" hasta la preocupación de Herbert Marcuse por la "realidad tecnológica" y su pretendida "conquista de la conciencia desgraciada"—¹³ no han dependido acaso del alma alienada o de la conciencia desventurada de Hegel?

La constante reaparición de uno y el mismo movimiento —la dialéctica como un proceso continuo de autodesarrollo, un proceso de desarrollo a través de la contradicción, a través de la alienación, a través de la doble negación— comienza con la certeza sensible y no detiene nunca su incesante movimiento, ni siquiera en su culminación, el conocimiento absoluto. Es el desarrollo de la historia de la humanidad desde la servidumbre hasta la libertad. Es el desarrollo del pensamiento desde la

¹² J. N. Findlay, *Hegel: a re-examination* (1958), Nueva York, Collier, 1962, p. 118. Publicado también como *The philosophy of Hegel*, 1966.

¹³ Herbert Marcuse, *One-dimensional man*, Boston, Beacon Press, 1964, pp. 56-83 [H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, México, Ed. Joaquín Moritz, 1968, pp. 86-113]. Cf. el análisis de la alienación hecho por Marcuse en 1941 en *Reason and revolution* como así también "A note on the dialectic", el prefacio de 1960 a esa obra (Boston, Beacon Press).

revolución francesa hasta la filosofía idealista alemana. Es Hegel transformando la dialéctica de la revolución francesa en el "método absoluto".

La plenitud (y el sufrimiento) de la conciencia en su autodesarrollo, que Hegel reunió para su "ciencia de la experiencia de la conciencia"¹⁴ permite una gran diversidad de interpretaciones (muy a menudo por la misma perspicaz lectura de *cada* relectura de un pasaje). Pero estos diferentes análisis pueden hacerse porque, y sólo porque Hegel creó su dialéctica a partir de un penoso y riguroso examen del movimiento de no menos de 2 500 años de historia. El hecho de que este laborioso desarrollo de la humanidad culminase en el período de la revolución francesa llevó al genio a romper con la introversión de sus contemporáneos filosóficos.

Aunque quisiéramos extremar las cosas e imponer sólo dos divisiones al conjunto de la *Fenomenología*, no adoptaríamos una actitud "errada". Por ejemplo, el encabezamiento de la conciencia, la autoconciencia y la razón podría ser: "¿Qué sucede hasta el día de la revolución?"; y las restantes etapas del desarrollo —el espíritu, la religión y la idea absoluta— corresponderían al siguiente título: "¿Qué sucede después de la revolución?" Aun esta simplificación excesiva, o mejor aún, esta vulgarización, no implicaría una violación del espíritu de Hegel, siempre que se hiciese con el propósito de comprender el análisis de Hegel de la dialéctica del desarrollo, del método como automovimiento. Porque es el autodesarrollo lo que constituye la suma y la sustancia, el alma y el espíritu de la dialéctica, tanto en el pensamiento como en la vida, en la historia como en la sociedad, en la filosofía como en la literatura. Para Hegel, toda la historia universal era una historia dentro del "progreso y la conciencia de la libertad".¹⁵

¹⁴ Véase *New studies in Hegel's philosophy*, comp. por W. S. Steinkraus, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1971. Es especialmente importante en esta edición el trabajo de Gustav Emil Mueller, "The interdependence of the phenomenology, logic and encyclopaedia".

¹⁵ G. W. F. Hegel, *The philosophy of history*, trad. por J. Sibree, Nueva York, Wiley, 1944, p. 12 [G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1953]. Tan naturalmente se piensa en las revoluciones reales cuando se escribe en un período tan crítico como la Alemania de comienzos de la década de 1920, que Karl Korsch, cuando cita a Hegel desde el punto de vista del idealismo alemán como un todo —"la revolución estaba contenida y expresada, por así decirlo, en la forma misma del pensamiento de aquellos filósofos"—, destacó apasionadamente el hecho de que Hegel "no hablaba de aquello que los actuales historiadores burgueses de la filosofía gustan de llamar

Tan impregnadas de historia, tan ricas de experiencias y de profunda penetración filosófica, tan individuales y universales al mismo tiempo son las interminables formas de la alienación —desde la "conciencia desventurada", pasando por "el vértigo de un desorden que se produce constantemente, una y otra vez", el escepticismo, hasta el "espíritu extrañado de sí"— a medida que se atraviesa toda la historia de la cultura universal, que es imposible en este punto seguir el múltiple desarrollo de Hegel, ni siquiera en líneas generales. Para nuestros propósitos bastará con que intentemos habérmolas con el saber absoluto en el cual, si es que hemos de creer a los "materialistas", lo absoluto devoró a lo real dejándolo convertido en una mera noción de libertad; y, si hemos de atenernos a lo sostenido por los académicos, la *Fenomenología* aparece como una "teodicea especulativa en la forma esencial de una metafísica del proceso y el método".¹⁶ Lo cierto es que en parte alguna se evidencia más el carácter histórico de las categorías filosóficas de Hegel que en el saber absoluto. Marx, que indudablemente no dejó de advertir que este capítulo contiene "tanto el resumen como la quintaesencia de la *Fenomenología*", caracterizó a la negatividad absoluta como un "resultado" tan arrollador que, aunque la visión era "abstracta" y "extrañada", era imposible sustraerse al "movimiento de la historia". Penetremos entonces en ese sacrosanto reducto intelectual y veamos por nosotros mismos, esta vez no en líneas generales sino en detalle: Hegel arriba al capítulo final, "El saber absoluto", no como un resultado final, sino como el interminable proceso de la transformación. La importancia atribuida a la enumeración de todas las etapas del desarrollo filosófico responde a exigencias de método. Por lo tanto, aunque Hegel comienza su enumeración con la "experiencia sensible" inmediata, el problema no está sólo en su vinculación con el

una revolución del pensamiento, es decir, un bello y tranquilo proceso que tiene lugar en el reino puro del estudio, muy lejos del crudo ámbito de las luchas reales. El mayor pensador que produjo la sociedad burguesa en su período revolucionario consideraba a la «revolución bajo la forma del pensamiento» como un componente objetivo del proceso social total de una verdadera revolución". (Karl Korsch, *Marxism and philosophy* [1923], edic. 1970 de New Left Books, p. 39) [*Marxismo y filosofía*, México, Era, 1971, p. 27].

¹⁶ Véase Reinhart Klemens Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte: Interpretationen zur Phänomenologie*, Stuttgart-Berlín-Colonia-Mainz, 1965, p. 86. Dado que la parte que nos interesa es el inteligente análisis de los tres últimos párrafos de la *Filosofía del espíritu*, volveremos a la obra de Maurer al ocuparnos de ese libro.

"otro", en parte como percepción y fundamentalmente como comprensión, sino también y sobre todo en ver cómo la oposición entre la autoconciencia y su objeto se trasciende en la vida. Teniéndolo en cuenta, en vez de pasar a la secuencia siguiente —la autoconciencia, ya sea que se exprese como señorío y servidumbre, estoicismo o escepticismo, ya como conciencia desventurada— Hegel se detiene para extraer lo que es fundamental no sólo en la sección 1 sino también en toda la *Fenomenología*, y por cierto en todo el "sistema", ninguna de cuyas páginas había sido escrita todavía. He aquí lo que dice Hegel:

El objeto es, como todo, el silogismo o el movimiento de lo universal hacia la singularidad a través de la determinación y, a la inversa, el movimiento de la singularidad hacia lo universal a través de la singularidad como superada o de la determinación.¹⁷

La engañosa simplicidad de esta conclusión lógica tiende a hacer que el lector no se dé cuenta de que Hegel está introduciendo aquí las tres categorías centrales —lo universal, lo particular y lo individual— de la *Ciencia de la lógica* todavía no escrita. Es digno de señalarse que, aunque estas categorías están unidas en un silogismo, cada una sigue siendo ella misma o, más exactamente, ninguna es reductible a la otra. Hegel subestima el hecho de que la doble negación, que caracteriza al movimiento desde lo abstracto (lo universal) hacia lo concreto (lo individual) "a través de la determinación" (lo particular), sigue siendo válida también cuando se invierte el proceso. En una palabra, la negación de la negación, no la "síntesis", caracteriza también "a la inversa, al movimiento de la singularidad hacia lo universal".¹⁸ En su resumen, Hegel demuestra que ello es así en cada una de las etapas del desarrollo, y por lo tanto, desde la primera sección hasta la última, eso es lo que caracteriza a *toda* la *Fenomenología*.¹⁹

¹⁷ *Phenomenology*, p. 790 [G. W. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, cit., p. 462].

¹⁸ *Ibid.* [*Ibid.*]

¹⁹ Para una elaboración concreta de la relación entre la revolución francesa y la *Fenomenología*, véase: Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la phenomenologie de Hegel: Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* [Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la fenomenología de Hegel*, Barcelona, Península]. Los que no leen francés podrían consultar *Studies on Marx and Hegel*, de Hyppolite, especialmente los capítulos sobre "The significance of the French Revolution in Hegel's *phenomenology*" y sobre "The concept of life and existence in Hegel":

Es fundamental aprehender este movimiento desde lo abstracto hacia lo concreto como un *automovimiento*, y no considerarlo como si adhiriese a una suerte de forma trivalente estática. Aunque la idea de la filosofía como un desarrollo de la forma tesis- antítesis-síntesis no pertenece a Hegel, sino a Fichte y a Schelling, esta formulación ha sido tomada a menudo, erróneamente, como expresión de la dialéctica hegeliana. En este punto debemos detenernos un momento para demostrar que las tres categorías aquí mencionadas no son una "triplicidad",²⁰ ni una síntesis, ni una cognición sintética, sino la dialéctica del autodesarrollo a través de una doble negación. Independientemente de lo que los fenómenos sean, el pensamiento moldea la forma de la experiencia de una manera que determina tanto a la experiencia como a "las maneras en que la conciencia debe conocer al objeto como sí mismo". Tampoco es la negación de la negación una "nulidad". Lo positivo está contenido en lo negativo que es la vía para un *nuevo comienzo*. Ello caracteriza no sólo a la *Lógica*, sino también a la vida; o, más exactamente, es un movimiento de la *Lógica*, de la *Fenomenología* y de la dialéctica en general, porque es un hecho tanto de la historia como de la vida. Es el movimiento incesante, una verdadera revolución continua. Es el alma de la dialéctica. Y ello no es así porque Hegel lo "atribuyese" a su *Lógica*, o a la *Fenomenología*, o a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, sino porque es la naturaleza del desarrollo, un hecho vital.

Una vez esbozado "este método de aprehensión del objeto", Hegel lleva una vez más al lector a la rememoración del pasado, en la etapa de la razón en la cual él había formulado su crítica de las filosofías basadas en el "puro ego". Él señala que "el momento" —la etapa del autodesarrollo— se

"Aquí podemos ver la significación concreta del principio hegeliano de la negatividad. El sistema de Hegel, lejos de ser una logomaquia, es una lógica de la vida del pensamiento" (p. 21).

²⁰ Más adelante, cuando nos enfrentemos con la *Lógica*, oiremos a Hegel burlarse de todo el concepto de triplicidad, insistiendo en que se trata en realidad de cuadruplicidad: "Este *segundo* inmediato, si en general se quiere *contar*, resulta en todo el recorrido el tercero con respecto al primer inmediato y a lo mediato. Sin embargo, es también el tercero con respecto al primer negativo, o sea al negativo formal, y respecto a la negatividad absoluta, o sea al segundo negativo. Dado que ahora aquel primer negativo es ya el segundo término, el término contado como *tercero* puede también ser contado como el *cuarto*, y la forma abstracta puede considerarse, en lugar de una *forma triple*, como una forma *cuádruple*." (*The science of logic*, vol. 2, p. 478) [*Ciencia de la lógica*, cit., vol. 2, p. 574].

presentó ante la conciencia como la pura intelección y la Ilustración, lo cual tiene más importancia para nuestra época.²¹

Esta [*Ilustración*] consume el extrañamiento también en aquel reino a que va a refugiarse, el espíritu extrañado de sí se vuelve como a la conciencia de la quietud igual a sí misma; le trastorna a este espíritu el orden doméstico implantado aquí por él, introduciendo en aquel reino los instrumentos del mundo del más acá de que el espíritu no puede renegar como propiedad suya, porque su conciencia pertenece igualmente al mundo del más acá.²²

El hecho es que en cada caso no hubo resolución de la contradicción. Ésta resulta no ser más que la primera negación, y debe sufrir una segunda negación. Por tanto, aunque la Ilustración "trastorna el orden doméstico del reino de la fe" y aunque logró introducir "los instrumentos del mundo del más acá", la "cultura pura" no pudo negar la "inversión universal de la realidad y el pensamiento, su total extrañamiento mutuo":

Lo que se observa en esta esfera es que ni las realidades concretas, el poder del Estado y la riqueza, ni sus concepciones determinadas, lo bueno y lo malo, ni la conciencia de lo bueno y lo malo (la conciencia que es noble y la conciencia que es vil) poseen verdad real; se observa que todos estos momentos se invierten y trasmutan mutuamente, y cada uno es el opuesto de sí mismo.²³

No se alcanza cielo alguno al final del camino de todas las otras etapas de la alienación. Las revoluciones necesarias²⁴ no terminan nunca. Hegel mismo lo expresa en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*:

²¹ Al hablar ante audiencias obreras (especialmente negras), descubrí que la siguiente cita no sólo está entre las secciones más conocidas sino que también destaca los ejemplos más convincentes de sus propias vidas. Véase: *Black/red conference*, Detroit, News & Letters, 1969.

²² *Phenomenology*, p. 512 [*Fenomenología del espíritu*, cit., pp. 288-289].

²³ *Ibid.*, p. 541.

²⁴ Quizás Hegel hubiese objetado la palabra revolución, pero él mismo, en el Prólogo a la *Fenomenología* (*Phenomenology*, p. 106) [*Fenomenología del espíritu*, cit., p. 7], expresa su temor de que su descripción del método como algo que "no es nada más que la estructura del todo en su forma pura y esencial", al ser comparada con su observación de que, hasta entonces, la cuestión del método filosófico había sido tratada en formas absolutamente obsoletas, "pudiese parecer algo jactanciosa o revolucionaria" [...]. Él siempre lo negó. No obstante, en la

Todas las revoluciones, no menos en las ciencias que en la historia general, sólo se originan en esto: que el espíritu del hombre, para la comprensión y aprehensión de sí mismo, para la posesión de sí, ha alterado ahora sus categorías, uniéndose en una relación más verdadera, más profunda y más intrínseca consigo mismo.

El enigma de la cuestión es que este movimiento a través de la doble negación caracteriza a la trascendencia de *cada* etapa de la alienación, como así también a la totalidad de la "ciencia de la experiencia de la conciencia", *sin excluir a lo absoluto*, aunque se haya alcanzado el objetivo y logrado una nueva unidad de los opuestos. Si finalmente ha de haber "una liberación",²⁵ un salto a la libertad, éste sólo podrá producirse a través de la superación de la oposición interna. Cada nueva unidad de los opuestos revela que la oposición está *dentro*.

La superación de la oposición sólo puede ocurrir a través de la acción. Aunque la referencia es sólo a la actividad del pensamiento, aquí la práctica se torna fundamental. "El obrar —escribe Hegel— es la primera separación que es en sí de la simplicidad del concepto y el retorno desde esta separación."²⁶ Parecería que esto significa acción sólo en el pensamiento. Hegel, como lo expresó el joven Marx, "separó el pensar del sujeto",²⁷ del ser humano que piensa, y por medio de esta "deshumanización" de las ideas creó la ilusión de que las actividades del conocimiento pueden trascender el mundo alienado, mientras que éste sólo puede ser abolido por los actos de personas reales. No obstante, aun dentro de las abstracciones de Hegel, no se puede dejar de sentir la presión de la existencia: el tiempo y la realidad. Hegel considera que estos últimos son elementos integrales de "la última encarnación del espíritu, el *Saber Absoluto*", y señala que la ciencia no se manifiesta en el tiempo y en la realidad mientras el espíritu no ha llegado a esta etapa de la conciencia respecto de sí.

Enciclopedia, Hegel se jactó de que "el pensamiento privó de su fuerza a las instituciones existentes. Las constituciones fueron víctimas del pensamiento: la religión fue tomada por asalto por el pensamiento. [...] Los filósofos fueron, en consecuencia, desterrados o ajusticiados como revolucionarios" (*Encyclopaedia*, § 19).

²⁵ *Phenomenology*, p. 808 [p. 472].

²⁶ *Ibid.*, p. 793 [p. 463].

²⁷ Véase "Critique of the Hegelian dialectic", en el Apéndice A de *Marxism and freedom*, p.323.

Es cierto que Hegel permanece en el reino del pensamiento e idealiza al tiempo como "el destino y la necesidad del espíritu". De todas maneras, el tiempo *hace* cosas. Hegel mismo nos recomienda no olvidar los sentimientos sensibles, precisamente porque hemos alcanzado el saber absoluto: "[...] nada se *sabe* que no provenga de la experiencia o (como también se expresa) que no aparezca como *verdad sentida* [...]".²⁸

Adonde uno mire, el movimiento, el Sujeto autocreado, es el principio que subyace en lo Absoluto, distinguiéndolo así de los "Absolutos vacíos" de otros filósofos. Una y otra vez, Hegel destaca que:

El proceso de conocimiento es intrínsecamente movimiento; la transformación de aquel *en sí* en el *para sí*, de la *sustancia* en el *sujeto*, del objeto de la *conciencia* en objeto de la *autoconciencia*, es decir, en un objeto asimismo trascendido o, en otras palabras, en el *concepto*. Este movimiento es un ciclo [...].²⁹

Resulta entonces que este "proceso de transformación" no es otra cosa que la historia misma: "El proceso de hacer brotar esta forma de su saber de sí es el trabajo que el espíritu lleva a cabo como *historia real*."³⁰ De modo que todas las oscuras frases de la página siguiente, que parecen aludir a filósofos, desde Descartes, Leibniz y Spinoza hasta Kant, Fichte y Schelling, tratan en realidad de períodos históricos específicos. Por otra parte, el lector serio no puede dejar de recordar que, en este punto, los ataques de Hegel a la "intuición vacía" se insinuaban ya en el Prólogo³¹ (que en realidad fue escrito después de terminada la obra). "El arbitrario capricho de la expresión profética"³² no era el concepto de Hegel acerca de "la seriedad, el sufrimiento, la paciencia y el trabajo de lo negativo".

En oposición a este "arbitrario capricho", Hegel nos enfrenta directamente con una nueva negatividad: "El saber no se conoce solamente a sí, sino que conoce también lo negativo de sí mismo o su límite. Saber su

²⁸ *Phenomenology*, p. 800 [G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, cit., p. 468].

²⁹ *Ibid.*, p. 801 [p.469].

³⁰ *Ibid.* [*Ibid.*]

³¹ El lector debiera consultar, junto con la traducción corriente de Baillie que citamos aquí, la nueva traducción del Prólogo, realizada por Walter Kaufmann: *Hegel a reinterpretation: texts and commentary*, Nueva York, Doubleday, 1965, pp. 386-458.

³² *Phenomenology*, p. 107.

límite quiere decir saber sacrificarse. [...] Este último devenir del espíritu, la naturaleza, es su devenir vivo e inmediato [...]."³³

Por cierto que es ésta una manera invertida de presentar a la naturaleza. Algunos filósofos famosos la interpretaron literalmente, como si la naturaleza "saliese" del espíritu. Pero pese a que están equivocados, la verdad de la afirmación no está simplemente en dar vuelta a Hegel. Entre otras cosas, Hegel demuestra inmediatamente que el otro aspecto del espíritu es la *historia*. Los comentaristas actuales no cometen tan burdos errores de interpretación. Ahora, la dificultad surge porque Hegel parece cerrar aquí la puerta a toda realidad, a medida que nos acercamos al culminante párrafo final. Se dice allí que el saber absoluto

... tiene como su camino el recuerdo de los espíritus [*Geister*] como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. [...] Uno y otro juntos, o la historia (intelectualmente) concebida [*begriffen*] forman el recuerdo y el Gólgota del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida.³⁴

¡En verdad, como vemos, no hemos alcanzado el cielo sino el Gólgota del espíritu absoluto! Hegel trata de suavizar el choque que es encontrar la muerte en el pináculo mismo, el saber absoluto. Naturalmente que los teólogos, entre otros, no dejaron de señalar que Hegel estaba remplazando la teología cristiana por su propia filosofía. Esta concepción de Hegel es verdadera y falsa al mismo tiempo. Aquí la teología ha sido remplazada por la filosofía; pero Hegel, al hablar de una nueva forma del espíritu universal que ha "renacido desde el seno del saber y es la nueva etapa de la existencia, un nuevo mundo y una nueva encarnación o figura del espíritu",³⁵ se refirió a algo más que a nuevas "encarnaciones" del "espíritu, universal".

Todo el capítulo ha sido una efusión de la "simple mediación como pensamiento"³⁶ que condujo a esta "liberación" del espíritu en la historia y

³³ *Phenomenology*, p. 806 [G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, cit., p. 472].

³⁴ *Ibid.*, p. 806 [p. 473].

³⁵ *Ibid.*, p. 806 [p. 473].

³⁶ *Ibid.* p. 806 [p. 473]. Sin embargo, no carece de interés para el lector norteamericano la atención que Hegel prestaba a un verdadero nuevo mundo. En su libro *Estudios sobre Marx y Hegel*, p.47, Hyppolite cita a Hegel de los *Dokumente zu Hegels Entwicklung*: "El impuesto fijado por el Parlamento inglés al té que se

la ciencia, en la naturaleza y el recuerdo y en el nacimiento de un "nuevo mundo". Es cierto que este "nuevo mundo" no es tangible; y se prolongará como las puras categorías conceptuales del pensamiento de la *Ciencia de la lógica*, de la cual la *Fenomenología* fue la "introducción". Pero esto no puede oscurecer el hecho de que, después de todo, el saber absoluto no era el fin. Desde el comienzo mismo de la *Fenomenología*, en el Prólogo, Hegel destaca la singularidad de su punto de vista: "Según mi modo de ver [...] todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida, como *sujeto*."³⁷

Y ahora que hemos llegado al capítulo final, Hegel sigue reiterando constantemente, como hemos visto, el tema del "movimiento", de la "transformación" de la sustancia en sujeto. Lo "último" resulta ser *no lo absoluto, que ha sufrido ya su calvario, sino un nuevo comienzo, un nuevo punto de partida*. En una palabra, Hegel no permanece totalmente inmóvil porque haya alcanzado lo absoluto, sino que la negación de éste se convertirá en la base para un nuevo nivel de verdad que él elaborará en la *Ciencia de la lógica*. El mundo objetivo y la idea autoconsciente no se han detenido. El movimiento es incesante.

B. La ciencia de la lógica, o las posiciones respecto de la objetividad

La idea existe sólo en ésta su propia determinación de entenderse.

Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 560.

La filosofía no es una ilusión, es el álgebra de la historia.

Merleau-Ponty

El concepto hegeliano de la filosofía como "el pensamiento de su época", implicaba, simultáneamente, una separación entre los "absolutos vacíos" y sus contemporáneos filosóficos, como así también una respuesta al desafío de la época, en una forma que absorbería las filosofías del pasado sin dejar

exportaba a Norteamérica fue mínimo, pero la creencia de los norteamericanos de que al aceptar el pago de esa suma, aunque fuese en sí insignificante, estaban renunciando también a sus preciados derechos, provocó la revolución americana."

³⁷ *Phenomenology*, p. 80 [G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, cit., p. 15].

de ser al mismo tiempo una continuidad histórica que fuese totalmente nueva, tan nueva como la era de las revoluciones.

Aunque, en comparación con las luchas más tangibles de la conciencia y la autoconciencia que aparecen en la *Fenomenología*, Hegel, en la *Ciencia de la lógica*, se ocupa de las categorías filosóficas abstractas, no se aparta nunca del principio de la libertad en el cual se basa todo su sistema filosófico.

De la realidad y del pensamiento surge un único proceso dialéctico, que no permite ni a la "cosa en sí" ni a los absolutos vacíos escapar a la prueba de esta nueva dialéctica. En lugar de presentarse como una escala hacia lo absoluto, la estructura de la *Lógica* se revela a sí misma y revela a cada uno de sus dominios como un círculo; y cada uno de los dominios —ser, esencia, concepto— empieza otra vez con nuevas categorías y sobre nuevas bases. Cuando llegamos a la idea absoluta, ésta también se convierte en la base de otras "manifestaciones": la naturaleza y el espíritu. Además, desde el principio Hegel aclara que la aceptación de cualquier categoría al pie de la letra es un "procedimiento inculto y bárbaro".³⁸

La primera cuestión que Hegel plantea es la siguiente: "¿Con qué debe comenzar la ciencia?" Hemos aquí en plena *Ciencia de la lógica*-, hemos atravesado ya toda la Fenomenología y alcanzado el saber absoluto, para encontrarnos con que Hegel pregunta: "¿Con qué debe comenzar la ciencia?" Y se nos dice, además, que si buscamos un algo inmediato y blando, que no haya sufrido todavía ninguna mediación, debemos saber que "nada hay en el cielo, la naturaleza o el espíritu, o en lugar alguno, que no contenga tanto a la inmediatez como a lo mediato".³⁹ El mismo tema se repetirá en el final mismo de la doctrina de la noción⁴⁰ —la idea absoluta— cuando volvamos a enfrentarnos con la necesidad de nuevos comienzos. "Nada hay en la realidad ni en el pensamiento que sea tan simple como por lo general se imagina. Tal entidad simple es una mera ilusión."⁴¹

De la *Lógica* surgen dos movimientos. Aunque es un solo proceso dialéctico el que contiene al pensamiento y a la realidad, el lector debe enfrentarse también —y ello inmediatamente— con un movimiento

³⁸ *The science of logic*, vol. 1, p. 49.

³⁹ *Ibid.*, p. 180.

⁴⁰ Se usa aquí la palabra *notion* (noción) en vez de *concept* (concepto), por ser una traducción más precisa de *Begriff* y porque es la que se usa en las traducciones de Wallace y Baillie. [No obstante, en lo sucesivo seguiremos usando el término "concepto", para ajustarnos a la terminología adoptada en las ediciones españolas. N. del T.]

⁴¹ *The science of logic*, vol. 2, p. 471.

polémico. Es así que, después de tres breves párrafos, dos de los cuales — el ser y la nada (¡en una sola página!)— sucumben en el devenir, siguen no menos de veintidós páginas de "Observaciones". Esta designación neutral no puede ocultar la intransigente impaciencia, verdaderamente "bolchevique", de Hegel con sus contemporáneos, a cuyas abstracciones se refiere así: "los hindúes [...] que recitan su Om Om Om [...] tenían un solo nombre para todos estos conceptos: Brahma. Esta conciencia torpe y vacía, tomada como conciencia, es el ser".⁴² Naturalmente, la doctrina hegeliana del ser es una doctrina de la transformación. Éste es, por cierto, el hilo rojo que recorre toda la *Lógica*. Para comprender cabalmente el movimiento del "pensamiento puro" debemos ver por qué Hegel escogió a Jacobi. Lo hizo primero en sus observaciones sobre el ser; y luego, más de diez años después, dedicó toda la tercera posición respecto de la objetividad al intuicionismo de Jacobi. Evidentemente, aunque en 1812 Hegel dijo que las ideas de Jacobi "quizás se habían olvidado ya",⁴³ hacia 1827 él había decidido que tal posición respecto de la objetividad se presentaría *siempre que*, en el proceso de lucha de la contradicción, el sujeto se impacienta con las etapas aparentemente interminables que debe atravesar y, por lo tanto, retrocede hacia la intuición. Como nada hay más convincente para los impacientes de nuestra época que la tercera posición respecto de la objetividad, nos volveremos en este punto hacia la *Pequeña lógica*,⁴⁴ en la cual Hegel dedicó no menos de tres capítulos a las "Posiciones del pensamiento respecto del mundo objetivo".

La tercera posición respecto de la objetividad, lejos de significar una suerte de "síntesis", señala un desmembramiento. Hay un movimiento de avance a partir de la primera posición, que abarca todo el pensamiento prekantiano —la fe simple, la antigua metafísica, el conocimiento

⁴² *Ibid.*, vol. 1, p. 109.

⁴³ *Ibid.*, p. 107.

⁴⁴ La obra a la que a menudo se ha hecho referencia como la *Pequeña lógica*, traducida por William Wallace en 1892 [*Smaller Logic*], es la *Lógica* tal como Hegel la reescribió para incorporarla como el primer libro de su *Encyclopaedia of philosophical sciences*, que abarca los párrafos 1-244; los párrafos 245-376 constituyen la *Filosofía de la naturaleza*, trad. por A. V. Miller en 1970; y los párrafos 377-577, que completan la *Enciclopedia*, forman la *Filosofía del espíritu*. Desde 1970 se dispone, finalmente, de los tres libros en inglés (publicados por Clarendon Press, Oxford), y dado que, tanto en inglés como en otros idiomas, las referencias a la *Enciclopedia* se facilitan enormemente citando el número de párrafo en vez de la página, así lo haremos al referirnos a cualquiera de los tres libros. [Guillermo Federico Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cit.]

abstracto, el escolasticismo y el dogmatismo— hacia la segunda posición, dedicada al empirismo y el kantismo. En vez de un avance ininterrumpido desde el empirismo y la filosofía crítica hacia la dialéctica hegeliana, Hegel rastrea un retroceso hacia la intuición, "la escuela de Jacobi que rechaza todos los métodos".⁴⁵ Nada le parece a Hegel más incomprensible que la falta de método. Tan profundamente se arraiga el pensamiento hegeliano en el mundo objetivo, que nada le indigna más que la intuición "descarriada". Es esto, sostiene Hegel, lo que obligó a Jacobi a volver a la "metafísica dogmática del pasado, de la cual partiera". En ello se reveló su "naturaleza reaccionaria".⁴⁶

Este proceso se advierte en el hecho de que Jacobi redujo "la mediación a la inmediatez, a lo intuitivo", con "su contraseña, la expresión 'o bien... o'",⁴⁷ Hegel traza una clara línea divisoria entre este reduccionismo y su propia doctrina de la esencia, que él considera en general como "un examen de la unidad intrínsecamente autoafirmadora de la inmediatez y la mediación". El lector sensible oye crecer la ira de Hegel ante la "unilateralidad" de los intuicionistas que, según él, reducen la verdad misma, de algo que surge de la "naturaleza del contenido", a un puro subjetivismo:

Como se pone por criterio de la verdad, no la naturaleza del contenido sino el hecho de la conciencia, toda supuesta verdad no tiene otra base que el saber subjetivo y la certidumbre de que yo en mi conciencia encuentro un contenido determinado. Lo que yo encuentro ya en mi conciencia es elevado, por consiguiente, a cosa que se encuentra en la conciencia de todos y sancionada por la naturaleza misma de la conciencia.⁴⁸

En resumen, la trampa que aguarda a todos los que no logran percibir ni *lo que* transforma a la filosofía en una ciencia, ni cómo todo surge de la realidad —el proceso histórico— es la de la transformación de la conciencia *personal* en "cosa que se encuentra en la conciencia de todos y sancionada por la naturaleza misma de la conciencia".⁴⁹

Como Hegel lo expresó desde el principio, en las observaciones que siguen a los primeros tres párrafos sobre el ser, la nada y la

⁴⁵ *Encyclopaedia*, §77.

⁴⁶ *Ibid.*, § 76.

⁴⁷ *Ibid.*, § 66.

⁴⁸ *Ibid.*, §71.

⁴⁹ Véase el capítulo 5, "El pensamiento de Mao Tse-tung", donde trato de mostrar cómo este aspecto se aplica a nuestra época.

transformación: "Lo que está primero en la ciencia ha tenido también que demostrarse primero históricamente."⁵⁰

Al diferenciar sus absolutos de los "absolutos vacíos" de sus contemporáneos filosóficos, Hegel demuestra que cada reino —el ser, la esencia, el concepto— tiene, por así decir, su absoluto propio. Esto es lo que quizás haya querido decir Sartre cuando afirmó que la originalidad de los existencialistas estaba en que la guerra y la ocupación "nos han hecho descubrir de nuevo, a la fuerza, lo absoluto en el seno de la misma relatividad".⁵¹ En lo que concierne a Hegel, la forma de lo absoluto que aparece en la doctrina del ser fue considerada relativa, así como sus categorías —calidad, cantidad, medida— fueron consideradas insuficientes.

Conceptualmente, se considera "insuficiente" el absoluto que surge en todo reino específico. Ello es así, *no* meramente porque lo absoluto, por ejemplo en la doctrina del ser, es de un tipo más bien inferior —la indiferencia absoluta— y como tal, no "alcanza la esencia",⁵² pese a que es una transición hacia ella. Incluso cuando arribamos al terreno de la esencia, terminamos con el ser y sus medidas cuantitativas, y nos volvemos hacia esencialidades tales como la identidad, la diferencia, la contradicción, la apariencia, la existencia y la realidad, la contradicción se agudiza. Las diversas categorías no se sintetizan sino que se reúnen para una lucha a muerte.

Ahora bien, ya sea que consideremos a las categorías de la doctrina del ser como las primeras etapas del desarrollo del pensamiento; o como las primeras etapas del desarrollo de la libertad de la humanidad; o como etapas separadas de desarrollo dentro de una sociedad dada (como, por ejemplo, consideró Marx a la mercancía en el capitalismo), estas categorías simplemente se separan a medida que avanzamos hacia una etapa de desarrollo diferente, ya sea en la historia, en la filosofía o en las relaciones de producción "económicas". De este modo, cuando Marx abandonó el mercado, donde "sólo dominan la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham"⁵³ (así como Hegel abandonó la doctrina del ser con sus medidas cuantitativas) para internarse en el crucial proceso del trabajo y encontrar allí la relación entre trabajo y capital respecto de la producción, había

⁵⁰ *The science of logic*, vol. 1, p. 101.

⁵¹ Jean-Paul Sartre, *What is literature?*, Nueva York, Washington Square Press, 1966, p. 148 [Jean-Paul Sartre, *¿Qué es la literatura?*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1950, p. 193].

⁵² *The science of logic*, vol. 1, p. 460.

⁵³ *Capital*, vol. 1, p. 196 [vol I/1, p. 214].

trascendido totalmente el restringido concepto hegeliano del trabajo.⁵⁴ Marx acusó a Hegel de limitar su propia dialéctica a la forma exterior (la conciencia) en vez de referirla a la forma interior (el hombre). Pero Marx no terminó su mayor obra histórica con el análisis del proceso del trabajo, de la misma manera que Hegel no terminó su *Lógica* con la doctrina de la esencia. Lo que es interesante en esa sección es la forma en que lo absoluto hace su aparición.

Las categorías que se desprenden de la doctrina del ser se habían derrumbado a medida que se hacía necesario salir de la esfera abstracta del ser para reflejar la realidad esencial. Hegel introduce nuevas categorías: la identidad, la diferencia, la contradicción. Los filósofos no le han "perdonado" aún a Hegel que colocase a la contradicción en el centro de la realidad. Hegel no habría de inmutarse. "La contradicción —insistió— es la raíz de todo movimiento y de toda vida, y es sólo en la medida en que contiene una contradicción que algo se mueve y tiene impulso y actividad."⁵⁵ Además, a medida que el razonamiento de Hegel se aparta cada vez más de la antigua metafísica, se hace evidente que la esencia no es meramente algo que está "detrás" de la apariencia. Desde el comienzo mismo de la doctrina de la esencia, Hegel establece aun la realidad del *fenómeno*, porque la esencia también *debe* aparecer. Sólo llegamos a la esencia a partir de la unidad de existencia y apariencia. La verdad es siempre *concreta*.

Todas las contradicciones, causas y condiciones se desarrollan, se agudizan, a medida que llegamos a la realidad, en la cual los materialistas históricos ven la totalidad de las crisis del capitalismo. Lo que Hegel hace es imponer la aparición de lo absoluto directamente en la realidad, desde el comienzo mismo. Lo que parece menos comprensible aún a los partidarios de los "absolutos vacíos" es que lo absoluto no puede desarrollar la realidad

⁵⁴ Nicholas Lobkowitz es prácticamente el único filósofo teólogo que, pese a su antagonismo hacia Marx, percibe *qué* fue lo que Marx criticó en el análisis del trabajo hecho por Hegel: "En resumen, Marx no acusa a Hegel de haber tratado al trabajo como si fuese una actividad del pensamiento; lo acusa más bien de que, en la *Fenomenología*, describió la historia humana en función de la dialéctica de la conciencia y no en función de la dialéctica del trabajo. Cuando Marx demuestra que el único trabajo que Hegel reconoce es el trabajo mental abstracto, se refiere a la estructura de la *Fenomenología* y, de hecho, a toda la filosofía de Hegel, y no a los pasajes sobre el trabajo que hay en la *Fenomenología* y en otros de sus escritos" (*Theory and practice*, p. 322). Marx lo denominó la "deshumanización de las ideas".

⁵⁵ *The science of logic*, vol. 2, p. 67.

de una manera satisfactoria. La contradicción entre lo absoluto y la realidad se torna explícita. Es cierto que no estamos enfrentándonos a lo absoluto tal como culminará en la doctrina del concepto, la idea absoluta. El en sí que realiza la superación de los opuestos se ha desplazado aquí desde el principio abstracto del hacer (Leibniz) hacia la sustancia absoluta (Spinoza):

La determinación es negación. Éste es el principio absoluto de la filosofía de Spinoza, y esta idea verdadera y simple constituye el fundamento de la unidad absoluta de la sustancia. Pero Spinoza no va más allá de la negación como determinación o cualidad, hasta un reconocimiento de ella como absoluto, es decir, como negación autonegada. [...] Por lo tanto, la sustancia carece del principio de la personalidad. [...] ⁵⁶

El hecho de que el movimiento polémico de la *Lógica* se presente aquí en la realidad ilumina el impulso objetivo, como así también el conflicto histórico, de una manera que va mucho más allá de un conflicto de categorías. Uno necesita tener una conciencia casi opresiva de este movimiento polémico como un conflicto de hecho que está tanto en el movimiento objetivo como en el pensamiento.⁵⁷ Como veremos más adelante, al considerar la actitud de Lenin hacia la filosofía hegeliana, Lenin se sintió muy seguro cuando trazó una suerte de gran división de las aguas *dentro* del movimiento socialista, precisamente porque sus líneas de referencia de las tendencias del movimiento y los cambios del capitalismo se basaban materialista y filosóficamente en la dialéctica. Lo cierto es que, mientras que en la superficie parecería que, una vez que arribamos a la doctrina del concepto, hemos llegado al final del movimiento polémico, esta apariencia es engañosa. Es verdad que, contra unas treinta "Observaciones" en la doctrina del ser y catorce en la doctrina de la esencia, hay sólo dos en el conjunto de la doctrina del concepto. Es falso que el movimiento polémico como "tendencias" filosóficas haya llegado a

⁵⁶ *Ibid.*, p. 168.

⁵⁷ "El pensamiento filosófico libre se halla inmediatamente vinculado con la libertad práctica por un nexo que consiste en que, así como aquél es el pensamiento del objeto absoluto, general y esencial, ésta, al pensarse, se da a sí misma la determinación de lo general. [...] Por razón de esta conexión general de la libertad política con la libertad de pensamiento, la filosofía sólo aparece en la historia allí donde y en la medida en que se crean constituciones libres" (*Lectures on the history of philosophy*, vol. 1, p. 95). [*Lecciones sobre la historia de la filosofía*, cit., vol. 1, p. 92.]

un punto muerto. Por lo contrario, la batalla de las ideas deviene entonces un aspecto tan intrínseco de la presentación general de la idea absoluta, que las otras filosofías, en vez de ser tratadas separadamente como si fuesen "observaciones marginales" aparecen directamente en el texto. A través de esta contradicción alcanza su culminación "lo positivo en lo negativo", es decir, el hegelianismo en comparación con los "otros".

Paradójicamente, los filósofos académicos, aunque muestran una marcada preferencia por la historia del pensamiento en contraposición a la historia real, han carecido de la comprensión de la naturaleza polémica de las posiciones respecto de la objetividad, como si la filosofía hegeliana en tanto que "suma" de toda la filosofía anterior fuese una mera designación cuantitativa para la "mente enciclopédica" de Hegel. Es la misma expresión usada por los comunistas, que nunca se cansan de intentar separar el "materialismo científico" de Marx del "idealismo místico" de Hegel.⁵⁸

En lo que hace a Hegel, el impulso de la idea de libertad y la influencia objetiva de la historia son inseparables: "Una vez que los individuos y los pueblos han acogido en su mente el concepto abstracto de la libertad total, nada tiene una fuerza tan indomable, precisamente porque la libertad es la esencia propia del espíritu y es su realidad misma."⁵⁹ Y es esto lo que literalmente destruye las categorías de la doctrina de la esencia en la etapa en que la realidad pasa de la forma de lo absoluto como sustancia a su forma como contingencia, necesidad, causalidad y reciprocidad, a medida que nos aproximamos a la doctrina del concepto, que Hegel caracterizó como "el reino de la subjetividad o de la libertad".⁶⁰

Ahora que estamos en plena doctrina del concepto y nos encontramos con sus categorías centrales, lo universal, lo particular y lo individual, éstas iluminan fuertemente lo que Hegel insinuó en la *Fenomenología*, cuando el conocimiento absoluto "anunció" que estas categorías definen el movimiento de todo el "sistema": La *Ciencia de la lógica*, así como la *Fenomenología*, la *Filosofía de la naturaleza* y la *Filosofía del espíritu*. El movimiento de lo abstracto a lo concreto a través de la determinación exige la doble negación. Hegel no deja posibilidad alguna de olvidar esta creatividad absoluta, la fuerza motriz que ella es para el desarrollo, su

⁵⁸ Sobre el papel que desempeñó esta cuestión en la turbulenta Alemania de comienzos de la década de 1920, véase Karl Korsch, *Marxism and philosophy* (véase nota 15, *supra*).

⁵⁹ *Philosophy of mind*, § 482.

⁶⁰ *The science of logic*, vol. 2, p. 205 [G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 244].

pavoroso poder creador. Evidentemente, nos acercamos al punto decisivo de todo el movimiento del concepto: la segunda negatividad, que finalmente trascenderá a la oposición entre concepto y realidad. Con el fin de prepararse para esta negación crítica, Hegel escribe:

Captar lo positivo en su negación, y el contenido de la presuposición en el resultado, es la parte más importante de la cognición racional; asimismo sólo se necesita la más simple reflexión para arribar a la convicción de la verdad absoluta y de la necesidad de este requisito, mientras que con respecto a los ejemplos de las pruebas, toda la *Lógica* consiste en éstas.⁶¹

No es ésta una simple "rememoración de cosas pasadas". Aquí, el recuerdo debe incluir lo que Herman Melville llamó "el choque del reconocimiento".

La doctrina del concepto elabora las categorías de la libertad, de la subjetividad, de la razón, la lógica de un movimiento por medio del cual *el hombre se hace libre*. Sus universales, pese al hecho de que son universales del pensamiento, son *concretos*. Hegel reitera una y otra vez que *aunque* el concepto se realice a través de la "exterioridad", que resulta ser "su propio otro"; *aunque* "a través de la trascendencia de esta realidad" haya "establecido la realidad absoluta", de manera tal que el "resultado" es la "verdad"; *aunque*, en una palabra, el sujeto lo haya "abarcado" todo, *aun entonces* ha sido mal interpretado. No ha sido "correctamente abarcado por formas de juicio tales como el tercer término es 'inmediatez y mediación' o es su unidad, porque no es un tercer término aquiescente sino que, como esta unidad, es movimiento y actividad auto-mediantes".⁶²

El movimiento no se ha detenido. La dialéctica funciona aún. No puede ser de otro modo: "El comienzo fue lo universal; el resultado es lo individual, lo concreto y el sujeto [...]". Ni lo subjetivo está ya separado de lo objetivo; la negación de la negación "es el movimiento recóndito y más objetivo de la vida y el espíritu".⁶³

La doctrina del concepto expresa la determinación subjetiva del hombre, la necesidad de hacerse dueño de sí. Lo que se elabora en las categorías del pensamiento es la historia real de la humanidad. Que el concepto hegeliano de autorrelación se "subvierta" —la revolución en la "traducción" de Marx— o no, lo cierto es que también para Hegel constituye una constante tras- formación de la realidad y del pensamiento,

⁶¹ *Ibid.*, p. 476 [p. 571].

⁶² *Ibid.*, p. 479 [pp. 575-576].

⁶³ *Ibid.*, p. 478 [p. 576].

que prepara un "nuevo mundo". De ahí que, desde el comienzo de la doctrina del concepto, vemos a Hegel tratando constantemente de separar su dialéctica de la de Kant:

Siempre se notará con asombro que la filosofía kantiana, que reconocía aquella relación del pensar con la existencia sensible, en la que se detuvo, como una relación solamente relativa y de pura apariencia, y reconocía y expresaba muy bien una unidad más alta de ambos en la *idea* en general (por ejemplo, en la idea de un intelecto intuitivo), sin embargo se haya detenido en aquella relación relativa, y en la afirmación de que el *concepto* se halla y queda separado en absoluto de la realidad. Kant afirma por lo tanto como *verdad* lo que había declarado ser un conocimiento limitado, y declara trascendente, ilícito y ente de pensamiento lo que había reconocido como verdad, y de lo cual había establecido el concepto determinado.⁶⁴

En las 250 páginas siguientes Hegel sigue elaborando a partir del punto donde Kant "se detuvo totalmente" poniendo entre el pensamiento y la experiencia una impenetrable "cosa-en-sí". La barrera entre Kant y Hegel se alcanza en el capítulo final, que es tanto la quintaesencia como el resumen de toda la obra. No sólo la idea es "absoluta"; también lo es el método. Para quienquiera que hubiese pensado que la dialéctica de la práctica y la dialéctica del pensamiento continúan por vías separadas, la primera frase del capítulo final dice: "La idea absoluta, tal como ha resultado, es la identidad de la idea teórica y de la práctica, cada una de las cuales [es] todavía unilateral de por sí [...]"⁶⁵ Nadie puede ir más allá de la contradicción. Más aún, quien pretendiese encontrar el fin de todas las contradicciones al llegar a la idea absoluta, haría mejor en buscar en otra parte, porque en este punto el lector experimenta un verdadero sobresalto: Hegel afirma, inequívocamente, que "la idea absoluta contiene dentro de sí la más elevada oposición".

Es cierto que en el mismo párrafo nos dirá también que "sólo la idea absoluta es *ser*, vida imperecedera, *verdad que se conoce a sí misma*, y es *toda la verdad*. Pero, lejos de detenerse allí, es precisamente en este punto donde Hegel se vuelve por primera vez hacia la autodeterminación, que es el método y la idea: "Por lo tanto, la idea existe sólo en ésta su autodeterminación de *entenderse*."⁶⁶

⁶⁴ *Ibid.*, p. 226 [p. 267].

⁶⁵ *Ibid.*, p. 466 [p. 559].

⁶⁶ *Ibid.* p. 467 [p. 560].

Naturalmente, a nuestros contemporáneos les preocupa más la autodeterminación de las naciones que la de la idea; pero el objetivo, la libertad, y "la vía de la autoconstrucción" por la cual se lo ha de alcanzar, no está tan alejado de la autodeterminación de la idea (la libertad) como podría parecer a primera vista. En todo caso, lo que Hegel propone es que, habiendo asistido a la superación de la oposición entre contenido y forma en el pensamiento, sólo resta por considerar "lo universal de la forma del contenido, es decir, el *método*".

El desarrollo de lo que es el método dialéctico está tan lejos de las triplicidades mecánicas de tesis, antítesis y síntesis (que nunca fueron una formulación de Hegel) como lo está el cielo de la tierra. Y es precisamente el carácter terrenal de la liberación lo que constituye la esencia misma de los universales de Hegel. Pese a que se hallan encerrados en el pensamiento, estos universales son concretos y están llenos de vida y de posibilidades. Ni una sola unificación, ya sea de sujeto y objeto, de teoría y práctica o de concepto y realidad, es meramente subjetivista y exterior; y ni siquiera lo es la crítica de otras filosofías cuya "verdad" Hegel absorbió. En realidad estos universales nos dan una visión del movimiento de la historia misma. Además, Hegel no excluye a sus absolutos de la necesidad de sujetarse a esta dialéctica del desarrollo. "Por eso el método es el *alma* y la *sustancia*, y cualquier cosa es concebida y conocida en su verdad sólo cuando está *totalmente sometida al método*; éste es el método propio de cada cosa, porque su actividad es el concepto."⁶⁷

Aunque para un historiador de la filosofía el pensamiento es lo "real", el impulso a negar lo que ante él aparece, si no es el motor para transformar la realidad misma, es la preparación para tal transformación. Cuando Hegel unió el conocer sintético al analítico, escribió: "Este momento del *juicio*, que es tan sintético como analítico, por cuyo medio lo universal inicial se determina por sí mismo como lo *otro con respecto a sí*, tiene que ser llamado el momento dialéctico."⁶⁸

Naturalmente, lo dialéctico no "excluye" lo analítico ni tampoco puede "abolir" las definiciones que acompañan al conocer sintético. Lo dialéctico vincula el concepto de los hechos con los hechos mismos, lo universal con lo particular. El elemento "deficiente" estaba en el hecho de que, antes de que el "método absoluto" entrase en escena, aquellos opuestos de alguna manera coexistían pacíficamente. En vez de permitir a la negación de la negación trascender la oposición, permanecían uno junto al otro o, según

⁶⁷ *Ibid.*, p. 468 [p. 562].

⁶⁸ *Ibid.*, p. 473 [p. 567].

las palabras de Hegel, "se presentan a la conciencia sin el recíproco contacto".⁶⁹ Ahora que ha llegado "el momento dialéctico", el movimiento será incesante.

Mientras que hasta ahora el concepto, pese a constituir la culminación de los tres libros de la *Ciencia de la lógica*, era sólo la primera sección del tercer libro, en este punto llega a ser todo y su movimiento es "*la actividad universal absoluta*, esto es, el movimiento que se determina y se realiza a sí mismo".⁷⁰ En contraste con el método del conocer inquisitivo, analítico, donde el concepto era una "herramienta" del conocer "verdadero", es decir, dialéctico, aquí no hay distinción alguna entre medio y fin. No hay otra manera de lograr el objetivo, excepto a través del medio. Una vez más se plantea la necesidad de *nuevos comienzos*. Ahora que hemos alcanzado una *totalidad* concreta, el concepto clave del sistema filosófico de Hegel, esta totalidad, "como concreta, es *distinta en sí*".⁷¹ Éste es el tipo de diferenciación con que se enfrentan los revolucionarios serios de nuestra época en la transformación stalinista de un Estado obrero en su opuesto, una sociedad de capitalismo de Estado. La confrontación con la *contrarrevolución* dentro de la revolución exige nuevos comienzos mayores aún que los que Hegel buscó filosóficamente. Y este aspecto es el que hace de Hegel un contemporáneo.

El universal concreto se manifiesta como actividad absoluta, actividad sin restricción, ya sea externa o interna; porque el método es la forma de la idea absoluta, el automovimiento como método. No permite que los opuestos coexistan pacíficamente o, para usar las palabras de Hegel, que se presenten "a la conciencia sin el recíproco contacto", "sino que lo compromete todo en la batalla".

El movimiento de la idea absoluta, como el de la *Lógica* en general, se produjo *desde* el reconocimiento de las oposiciones y la negativa a detenerse en vista de ellas como si fuesen "fijas", *hasta* verlas como transiciones "en y para ellas mismas"; *desde* la conciencia del modo en que los universales se fundamentan *objetivamente hasta* la comprensión de que también la idea absoluta sufrirá una autodeterminación. Para decirlo de otra manera, el movimiento de lo abstracto a lo concreto constituye la conciencia de que el comienzo no es meramente lo "dado" empírico, de que lo inmediato es en sí mismo un resultado mediato, y de que los desarrollos

⁶⁹ *Ibid.*, p. 477 [p. 573].

⁷⁰ *Ibid.*, p. 468 [p. 562].

⁷¹ *Ibid.*, p. 472 [p. 566].

posteriores conducen entonces al concepto de lo concreto como *totalidad* concreta, el nuevo concreto que contiene a la autodiferenciación.

No es de extrañar entonces que el materialista revolucionario Lenin, al observar la autodeterminación de los irlandeses y la autodeterminación de la idea, exclamase que el capítulo sobre la idea absoluta era "absolutamente materialista". Era la preparación simultánea objetiva y subjetiva de Lenin para la revolución abierta.

Por necesidad nos vemos impulsados hacia adelante, no precisamente hacia la primera sino hacia la segunda negación, *el* punto decisivo de todo movimiento: "Es el *punto simple de la referencia negativa* a sí mismo, la fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual, el alma dialéctica, que tiene todo lo verdadero en sí mismo, y por cuyo medio ella solamente es un verdadero: en efecto, sólo sobre esta subjetividad se funda la eliminación de la oposición entre concepto y realidad y la unidad, que es la verdad."⁷²

Hegel no desarrollará "sólo esta subjetividad" sobre la cual descansa toda la trascendencia de la oposición entre concepto y realidad, hasta que la idea "surja para perfeccionar su autoliberación en la *Filosofía del espíritu* [...]". Lo fundamental aquí es el violento choque de Hegel al llegar al pináculo de lo absoluto, insistiendo, en cambio, en la *negatividad* absoluta. Para destacar más aún que esta negación de la negación no es una abstracción sino la más concreta de las totalidades, pocas páginas más adelante Hegel escribe lo siguiente:

Cada nuevo grado del *salir fuera de sí*, es decir, de una *ulterior determinación*, es también un *ir-en-sí*, y la mayor *extensión* es igualmente lo más concreto y lo más *subjetivo*; y lo que se retira a la profundidad más simple, es lo más poderoso y lo más invasor.⁷³

A lo largo de todo el capítulo sobre la idea absoluta, Hegel, cuando resume la *Lógica* en su totalidad, compara constantemente lo que la dialéctica es aquí con lo que era en la doctrina del ser, con lo que llegó a ser en la doctrina de la esencia, y con la *nueva* dialéctica surgida en la doctrina del concepto, no sólo "en general" sino también en la idea absoluta en particular. La mayor contradicción, reitera Hegel a cada momento, está en lo absoluto mismo. Desde la primera frase de este último capítulo él señala que la teoría y la práctica, "cada una de las cuales [es] todavía unilateral de

⁷² *Ibid.*, p. 477 [p. 573].

⁷³ *Ibid.*, p. 483 [p. 580].

por sí, contienen en sí la idea misma, sólo como un más allá que se busca y como un fin que no se logra".⁷⁴ Ahora que hemos arribado al punto decisivo dialéctico, "que es tan sintético como analítico", Hegel nos hace volver sobre nuestros pasos hasta el lugar donde encontramos por primera vez al "otro" en la doctrina del ser, donde el movimiento dialéctico se reducía a una transición hacia otra cosa. En comparación con esta verdad, la doctrina de la esencia revela que esta "otra cosa" es la cosa misma que estábamos examinando, es decir, *el algo mismo*. La doctrina del concepto revela *lo que* era inherente al movimiento objetivo: éste era su "propio otro". Ésta es su significación. ¿Es precisamente la "ilusión" del idealismo ontológico (para usar una expresión de Marx) la que cree que puede "absorber" en sí al mundo objetivo, o es el ideal hacia el cual apunta el hombre, o quizás son ambos?

Quienquiera crea que el logro de esta *autorrelación* puede ser contenido por Hegel porque él, como filósofo, la alcanzó en el Estado prusiano, está de hecho negando las compulsiones de una época histórica de gestación donde, en esbozo o como en un relámpago, tenemos un atisbo del futuro, no como *una* revolución sino como *la era de las revoluciones*. Aunque Hegel conscientemente sólo piensa en diferentes esferas, disciplinas o ciencias, en realidad únicamente se preocupa por la "totalidad", y ve a cada una de aquéllas como un "fragmento" de una cadena, que "tiene un *antes* y un *después*"; o, para hablar con más exactitud, tiene sólo un *antes* y en su conclusión misma *indica su después*".⁷⁵ Él ve que el "desarrollo sistemático es en sí mismo una realización"; y que, "como totalidad en esta forma, es la *naturaleza*".⁷⁶

Precisamente donde Hegel parece más abstracto, donde parece cerrar totalmente las puertas al movimiento general de la historia, allí deja él entrar la savia de la dialéctica: la negatividad absoluta. Es cierto que Hegel *escribe* como si la resolución de las fuerzas vivientes opuestas pudiese superarse por una mera trascendencia del pensamiento. Pero, al llevar a las oposiciones a sus últimas consecuencias lógicas, Hegel abrió nuevas vías, propuso una nueva relación entre teoría y práctica, elaborada por Marx como una relación totalmente nueva entre filosofía y revolución. Hoy, los revolucionarios vuelven la espalda a este método, una actitud peligrosa para ellos mismos.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 466 [p. 559].

⁷⁵ *Ibid.*, p. 484 [p. 582].

⁷⁶ *Ibid.*, p. 485 [p. 583].

Quizás el profesor Findlay tenga razón cuando dice que las exégesis de Hegel "pueden parecerles áridas y falsas a quienes no ven nada misterioso y divino en los hechos del pensamiento humano".⁷⁷ Pero también es cierto que los que se aterrorizan ante la revolución social no pueden "comprender" ni una revolución real ni la revolución del pensamiento; y Hegel revolucionó a la filosofía, la que a su vez consideró incontenible a la revolución real. El mismo profesor Findlay admite:

Pero aunque Hegel se mantiene *en* el mundo del sentido común y de la ciencia, y no socava su realidad, su enfoque no es científico ni de sentido común: él ve el hecho del mundo de una manera revolucionaria, diferente a la de cualquier otro filósofo.⁷⁸

La potencia creadora libre es la fuerza unificadora de este capítulo final acerca de la idea absoluta, la unidad de la idea teórica y práctica con aquella forma de la vida que es la actividad del concepto. Y pese a lo fantástico que ello pueda parecerles a quienes insisten en que Hegel hablaba sólo de ideas cuando también habla de la realidad, fue el mismo Hegel quien, después de identificar a la libertad con la idea, escribió: "La idea no es tan impotente que se limite sólo a tener el derecho o la obligación de existir, sin existir efectivamente."⁷⁹ Es por eso que el capítulo sobre la idea absoluta se consagra sobre todo al método, la nueva etapa de la identidad entre teoría y práctica que hemos alcanzado, y no sólo a las formas previas del conocer, analítico o sintético, empírico o intuitivo. La impresión suscitada por este descubrimiento determinó que Lenin interpretarse la última página como el prelude de la transformación de la dialéctica idealista en materialismo dialéctico: "Esta frase de la última página de la *Lógica* es realmente notable. La transición de la idea lógica se realiza hacia la *naturaleza*. Lo pone a uno a un paso del materialismo." Independientemente de lo que podamos pensar de la interpretación de Lenin, lo cierto es que traspasa todas las fantasías de los neohegelianos, que filosofaban interminablemente acerca de la posibilidad de "deducir" a la naturaleza del pensamiento.

No nos hemos propuesto aquí algo tan necio como "identificar" a Hegel con Marx. Tampoco intentamos desconocer el hecho de que Hegel, la mente más enciclopédica, el titán intelectual de comienzo del siglo XIX,

⁷⁷ J. N. Findlay, *Hegel: a re-examination*, p. 346.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 356.

⁷⁹ *Encyclopaedia*, § 6.

que se opuso tan decididamente a los absolutos vacíos de los otros filósofos, haya terminado no obstante sus propios escritos en una serie de absolutos. Pero al mismo tiempo, tan presentes están siempre el "automovimiento", el "autodesarrollo", la "autoliberación"; tan inseparable es la "inmanencia" de la "trascendencia" y tan interminable el surgimiento de "nuevos comienzos" a partir de finales "absolutos", que el más grande de los revolucionarios *prácticos*, Lenin, se sintió obligado, mientras se preparaba teóricamente para la revolución rusa, a resumir así la idea absoluta de Hegel: "El conocimiento humano no sólo refleja el mundo objetivo sino que lo crea."⁸⁰

C. La filosofía del espíritu.

Es mi deseo que esta historia de la filosofía contenga para vosotros una incitación a captar el espíritu de la época, que está presente en nosotros por naturaleza [...].

Hegel

Las cabezas que la filosofía usó para reflexionar pueden ser cortadas después por la revolución, con el propósito que fuese. Pero la filosofía no hubiese podido nunca usar las cabezas cortadas por la revolución, si ésta hubiese precedido a la primera.

Heinrich Heine

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluyendo el de Feuerbach— es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* [Objekt] o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto [...].

⁸⁰ Véase capítulo 3.

Desde el primer párrafo de la Introducción a la *Filosofía del espíritu*, Hegel centra su atención sobre el elemento nuevo con el cual nos enfrentamos: "la genuina realidad humana", "lo universal, el hombre como hombre". Naturalmente, Hegel agrega: "y esencialmente, el espíritu". Pero en primer lugar, aquí "el espíritu tiene como *presupuesto* propio, la naturaleza";⁸¹ y en segundo lugar, la identidad de sujeto y objeto no escapa a la "negatividad absoluta"; porque la característica esencial del espíritu "es la libertad, es decir, la negatividad absoluta del concepto como unidad con sí".⁸²

Y quien pretenda insistir en que el concepto de la libertad en Hegel es sólo conceptual deberá explicar por qué, cuando llega al último parágrafo de la sección I, *El espíritu subjetivo —El espíritu libre—* lo explica como *real, total*: "Una vez que los individuos y los pueblos han acogido en su mente el concepto abstracto de la libertad total, nada tiene una fuerza tan irresistible, precisamente porque la libertad es la esencia propia del espíritu y es su realidad misma. [...] Los griegos y los romanos, Platón y Aristóteles, ni siquiera los estoicos la tuvieron [esta idea]; sabían, por lo contrario, solamente que el hombre es realmente libre mediante el nacimiento (como ciudadano ateniense, espartano, etcétera) o mediante la fuerza del carácter y la cultura, mediante la filosofía (el sabio es libre, incluso esclavo y encadenado)."⁸³ Además, para destacar que la libertad es la esencia del hombre como hombre, Hegel continúa diciendo: "Si el saber que la idea, esto es, el hecho de que los hombres saben que su esencia, su fin y su objeto es la libertad, es saber especulativo, esta idea misma, como tal, es la realidad de los hombres, no porque éstos *tengan* esta idea, sino porque *son* esta idea."⁸⁴

El joven Hegel, inflamado de entusiasmo por la revolución francesa y preocupado por el "trabajo negativo", escribió: "Yo demostraré que, así como no existe la idea de una máquina, tampoco existe la idea del Estado,

⁸¹ *Encyclopaedia*, § 381.

⁸² *Ibid.*, § 382.

⁸³ *Ibid.*, § 482. Antes de llegar a este punto, Hegel había aclarado en su presentación oral que no sólo pensaba en los filósofos sino también en las masas en rebelión: "se desencadenaron guerras sangrientas, en las cuales los esclavos trataron de liberarse, de obtener el reconocimiento de sus eternos derechos humanos" (§ 433, *Zusatz*).

⁸⁴ *Ibid.*, § 482.

porque el Estado es algo mecánico. Sólo puede llamarse idea a aquello que es un objeto de la libertad."⁸⁵

Y aun el Hegel maduro, en subsistema final, no puede dejar de escribir: "El querer libre es la individualidad inmediata puesta mediante sí misma, la cual, además, se ha purificado de todo lo que interfiera con su universalismo;» es decir, con la libertad misma."⁸⁶ La unidad del individuo y lo universal, la vía hacia la liberación total, es la vía hacia el espíritu absoluto. En esta culminación del sistema hegeliano, la filosofía es la manifestación última del espíritu absoluto; no obstante, Hegel ataca los "sistemas". Así como separó sus absolutos de los absolutos de otros filósofos, así también separó su sistema de todos los restantes sistemas filosóficos. Precisamente en esta última sección acerca de la filosofía ataca el concepto mismo de sistema: "Se designan más exactamente como sistemas aquellos que conciben lo absoluto sólo como sustancia. [...] En ellos lo absoluto aparece como el género absolutamente universal, que mora en las especies, en las existencias, pero de modo que a éstas no corresponde realidad efectiva. El defecto de todas estas representaciones y sistemas es que no proceden a la determinación de la sustancia como sujeto y como espíritu."⁸⁷

Éste fue el principio de Hegel desde el comienzo, a partir del Prólogo a la *Fenomenología*, donde nos dijo que "el espíritu del hombre ha roto con el mundo anterior [...]" y se entrega a la tarea de su propia transformación. Y sigue siendo su principio fundamental, expresado insistentemente en la última lección de la *Historia de la filosofía*, cuando insta a sus discípulos a "prestar oídos a las urgencias [del espíritu], cuando el modo que está dentro se abre paso y tenemos que convertirlo en realidad".

Naturalmente, en Hegel lo anterior significa el "despliegue" del espíritu universal o lo absoluto. Sin embargo, tan profunda es la influencia objetiva de la dialéctica de la historia —y Hegel consideraba que la filosofía corría "paralela" a ella— que uno podría muy bien "traducir" lo absoluto como una nueva sociedad sin clases. Un aspecto muy interesante es que la fundamentación de la tesis de que lo absoluto podría interpretarse como la sociedad sin clases proviene del profesor Findlay, que en su urgencia por exponer las insuficiencias o incluso la incoherencia lisa y llana de la dialéctica marxista escribió recientemente:

⁸⁵ *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, citado por Jean Hyppolite, en *Estudios sobre Marx y Hegel*.

⁸⁶ *The philosophy of mind*, § 481.

⁸⁷ *Ibid.*, § 573.

Y puede argüirse que si uno desea llamar "materialismo dialéctico" a su propio absolutismo, este "materialismo dialéctico" ha de encontrarse en una forma más coherente e inteligiblemente elaborada en la *Filosofía de la naturaleza* y en la *Filosofía del espíritu* de Hegel que en la poco coherente "dialéctica" de Marx, Engels y los marxistas en general. La verdadera sociedad sin clases es, por cierto, una forma elevada del absoluto hegeliano, pero es una sociedad en la cual cada clase o grupo refleja, y es, la totalidad de la sociedad en y para la cual vive, y no una sociedad caracterizada por una mera negación de la estructura de clases.⁸⁸

De eso precisamente se trata: la segunda negatividad se torna decisiva *después* de la mediación comunista. "Sólo por la trascendencia de esta mediación —escribió Marx en su *Crítica de la dialéctica hegeliana*— que es, sin embargo, un presupuesto necesario, surge el humanismo *positivo*, que comienza en sí mismo." Precisamente la razón por la cual el joven Marx insistió, en los Manuscritos de 1844, que "el comunismo no es, como tal, la meta del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana"; y el Marx maduro, en *El capital*, formuló la libertad y la sociedad sin clases como "el desarrollo de la potencia humana, que es su propio fin".

Los diferentes períodos históricos producen diferentes interpretaciones, no sólo entre los diversos estratos, sino también entre los materialistas revolucionarios. Por ello, Marx criticó acremente a Hegel porque lo había centrado todo en el pensamiento, en vez de comenzar por el mundo material, objetivo. Después de completar la *Lógica*, Hegel se orientó en primer lugar hacia la naturaleza: "Por lo tanto, toda la *Lógica* es la prueba de que el pensamiento abstracto no es nada por sí mismo, de que la idea absoluta no es nada por sí misma, hasta tanto la *naturaleza* sea algo." "Hegel, continúa Marx, porque centró todo en el pensamiento, cae en el mismo error que lo indujo a atacar el conocimiento abstracto, es decir, la conservación de la antítesis entre sujeto y objeto, revelando así que el filósofo aunque alcance un universal concreto, no obstante debe volverse una vez más hacia la reflexión exterior en busca del contenido y la objetivación del absoluto que ha sido alcanzado por el desarrollo dialéctico del pensamiento." Y en este punto Marx fustiga a Hegel porque separa "el pensar del sujeto".

⁸⁸ Prefacio por Finday (pp. xii-xiv) a la *Filosofía de la naturaleza*, de Hegel.

Las condiciones históricas diferentes que vivió Lenin⁸⁹ en 1914 lo llevaron a ver a Hegel "yendo hacia la naturaleza", no tanto como el pensador alienado cuyos "pensamientos son, por tanto, espíritus fijos que moran fuera de la naturaleza y del hombre", sino como el filósofo idealista "que extiende la mano hacia el materialismo". Por otra parte, en el período inmediatamente posterior a la segunda guerra mundial, el existencialismo —que había declarado la guerra al estrecho "determinismo" del marxismo petrificado del comunismo francés, que pretendía reducirlo todo (incluso la historia y la naturaleza) a la "materia" regulada por "leyes de hierro" económicas, científicas y conductistas— celebró la profundidad de Hegel al analizar la naturaleza como "*exterioridad*". Los frondosos debates sobre la transición de la Lógica a la naturaleza, que, según la frase de Marx, causaron a los hegelianos "tremendos dolores de cabeza", no han terminado aún. Lo nuevo en nuestra época es que los impulsos que mueven a emprender un nuevo examen de Hegel vinieron *de la práctica*, de las revoluciones reales —del este y el oeste, del norte y del sur— que establecieron puntos de partida totalmente nuevos también para el conocimiento. (Volveremos sobre este punto en la Tercera Parte.)

Es indudable que Hegel se hubiese opuesto a que se considerase a su concepto como si surgiese "desde abajo". Sin embargo, lo que se discute no es la conciencia del propio Hegel sino la lógica de la negatividad absoluta, que él extrajo tanto del movimiento histórico objetivo como del "puro movimiento del pensamiento". Es cierto que hemos alcanzado la atmósfera enrarecida del sistema "terminado". La *Filosofía del espíritu* no es en modo alguno una obra tan dinámica como la *Fenomenología del espíritu* o como la *Ciencia de la lógica*, ni tampoco están sus temas tratados con tanta amplitud como en la vasta serie de lecciones, los tres volúmenes de la *Filosofía de la religión*,⁹⁰ los tres de la *Historia de la filosofía*, los cuatro de

⁸⁹ Lenin no conoció los ahora famosos *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, puesto que recién se los descubrió después de la revolución rusa, cuando Lenin autorizó a Riazánov a despojar del *Nachlass* a los indignos herederos de Marx. Véase el capítulo 3.

⁹⁰ El enfoque de este trabajo no nos permite ocuparnos de las ideas de Hegel acerca de la política o la religión. Sin embargo, como creo que la crítica de Hegel a la Iglesia arroja más luz sobre los llamados partidos de vanguardia que la que puedan aportar los comunistas, he aquí una cita que éstos podrán examinar: "La Reforma fue el resultado de la *corrupción de la Iglesia*. Esa corrupción no fue un fenómeno accidental, ni un mero abuso del poder y el dominio. Con frecuencia se presenta un estado de cosas corrupto como un "abuso"; se da por sentado que el fundamento era bueno —que el sistema o que la institución misma eran

la *Filosofía del arte* y su última obra completa, la *Filosofía del Derecho*. Sin embargo, tan obstinada es la calidad terrenal de la libertad, que ésta permanece inserta en la estructura misma de toda la *Filosofía del espíritu*. La libertad es, por cierto, el concepto básico del mundo que Hegel construyó como la rigurosa estructura de la totalidad. Aunque se presentase bajo el nombre de espíritu universal, y aunque éste fuese sólo la "manifestación" del espíritu absoluto, fue siempre la realidad de la libertad la condición de la libertad del espíritu. Ni siquiera la reconciliación de Hegel, no con un estado racional, sino con el más irracional, Prusia, pudo contener, en el curso del desarrollo estrictamente filosófico, el *automovimiento* como método, es decir, la dialéctica.

Así, en la *Fenomenología del espíritu*, cuando Hegel arriba finalmente al saber absoluto, el lector no descubre un rosado más allá, sino el Gólgota del espíritu. Así, en la *Ciencia de la lógica*, a medida que Hegel se acerca a la idea absoluta, el lector no se ve transportado a un abstracto y reconfortado más allá, y en cambio se entera de que la idea absoluta contiene en sí la más alta oposición. Y, finalmente, cuando llegamos a la culminación de todo el sistema, al silogismo final del espíritu absoluto de toda la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Hegel nos enfrenta con la idea autopenzada.

Ahora bien, para percibir aquí todo el choque de la incesante negatividad absoluta, adelantémonos un poco. En vez de esperar el capítulo final de este libro para ocuparnos de lo que Marx llamó las "nuevas pasiones y las nuevas fuerzas" de la reconstrucción de la sociedad, consideremos aquí algunos de los procesos actuales. No me parece casual que en nuestra época, cuando poco después de la muerte de Stalin empezaron a estallar revueltas reales en su imperio totalitario, muy pronto se viesan seguidos de un movimiento también en el campo de la teoría. El movimiento por la libertad, el movimiento de la práctica a la teoría,

perfectos— pero que la pasión, el interés subjetivo, en una palabra, la volición arbitraria de los hombres, hizo uso de lo que en sí mismo era bueno para lograr sus propios fines egoístas, y que lo único que hay que hacer es eliminar estos elementos adventicios. Desde este punto de vista, la institución en cuestión escapa a toda deshonra y el mal que la desfigura aparece como algo ajeno a ella. Pero en realidad, cuando realmente se produce el ultraje accidental de algo que es bueno, este ultraje se limita a ciertas particularidades. La corrupción grande y general que afecta a un cuerpo de las dimensiones y el alcance de la Iglesia, es otra cosa. La corrupción de la Iglesia fue un producto natural de la misma." *Philosophy of history*, p. 427. [En la edición en español citada, véase pp. 358-363.]

coincidió también con mi enfoque de los tres silogismos finales de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel.⁹¹

Porque las masas hallaron una nueva vía hacia la libertad, fue posible un nuevo avance del conocimiento. Además, lo que el soviético como nueva forma de organización fue en 1917, llegó a serlo en 1956 la nueva forma *descentralizada* de control obrero de la producción a través de los consejos obreros.

Dicho de otro modo, así como el humanismo de Marx en Europa oriental ocupó la escena histórica a mediados de la década de 1950, arrancado del academicismo y de los debates intelectualistas entre existencialistas, comunistas y teólogos de Europa occidental, también surgieron nuevas formas de relaciones humanas.⁹² La forma descentralizada y no estatista de las relaciones humanas a través de los consejos se convirtió en un universal concreto, no sólo para los obreros sino también para los intelectuales y los jóvenes.

Volvamos ahora a la estructura de la *Enciclopedia*, a su forma. No se trata ya aquí sólo de la conciencia del autor mismo,⁹³ de lo que él "realmente" dijo, comparado con lo que sus intérpretes crean que dijo. Se trata, más bien, del automovimiento del pensamiento que llega a su culminación en los tres silogismos finales. Además debe tenerse en cuenta

⁹¹ En vísperas del levantamiento de Alemania oriental en 1953 comenté los tres silogismos finales de Hegel. Consideré a la formulación de Hegel —"la logicidad se hace naturaleza, y la naturaleza espíritu"— como el movimiento que conduce no sólo de la teoría a la práctica, sino también de la práctica a la teoría, así como a la nueva sociedad. La consecuencia resultó ser una nueva división dentro del marxismo entre aquellos que se detuvieron en el análisis económico de Rusia como capitalismo de Estado y los que siguieron desarrollando el humanismo del marxismo para la época del capitalismo de Estado (véase *Exchange of letters on Hegel's Absolute Idea*, 12 v 20 de mayo de 1953, Detroit, News & Letters, 1955).

⁹² Un filósofo checo me escribió en 1968: "Leí su libro *Marxism and freedom* hace unos tres años, y alguna vez le mostraré un artículo donde hay una cita de su trabajo, donde usted se pregunta, por ejemplo, si el hombre puede ser libre en la sociedad actual. Tengo muchas páginas de extractos de su libro, y debo admitir que éste influyó sobre mi crítica de la situación checa antes de 1968."

⁹³ Ésta no es la oportunidad más adecuada para trazar paralelos entre filósofos y categorías filosóficas por una parte, y críticos literarios y el "discurso artístico" por la otra. Y tan áridas han sido las disputas acerca de lo que está "en" una filosofía y aquello de lo que, según el mismo filósofo, esa filosofía "trata", que valdría la pena echar una ojeada a los profundos *Estudios de literatura norteamericana clásica* de D. H. Lawrence: "El discurso artístico es la única verdad. Por lo general, un artista es un maldito mentiroso, pero su arte, si es arte, expresará la verdad de su época."

que la *Enciclopedia*, pese a ser la versión abreviada de las "experiencias" de la conciencia y de las "ciencias" de la lógica y del espíritu, contiene también muchos elementos totalmente nuevos. No me refiero sólo a lo obvio, es decir, a la *Filosofía de la naturaleza*, que es del todo original. Quiero decir que Hegel, cuando "reescribió" sus propias obras incorporó tantos elementos nuevos que originó un *fenómeno* también enteramente nuevo.

Originariamente, la *Enciclopedia* terminaba en el párrafo 574, como si fuese un mero retorno al comienzo, excepto que la lógica se convertía en "principio espiritual". No obstante, el párrafo 575 demuestra que a partir de ese punto Hegel ha decidido exponer la estructura no como mero hecho, no como jerarquía, no como pináculo, sino como *movimiento*. Los tres libros —la *Lógica*, la *Filosofía de la naturaleza* y la *Filosofía del espíritu*— adoptan ahora la forma de un silogismo; es decir, que el movimiento de lo abstracto a lo concreto se desarrollará ahora a través de la particularización. La naturaleza, que como término intermedio se convierte en el agente mediador, determina el movimiento. El primer silogismo reza:

La primera apariencia está constituida por el silogismo, que tiene por base como punto de partida la logicidad; y la naturaleza por término medio que une el espíritu con sí mismo. La logicidad se hace naturaleza, y la naturaleza espíritu.

Nótese, en primer lugar, que el movimiento no se realiza sólo de la Lógica a la naturaleza, sino también de la naturaleza al espíritu. ¿Quién hubiese pensado que la "exterioridad", la naturaleza, no es sólo apariencia ni mera "materia", sino que, como término intermedio, no vuelve meramente al "comienzo", a la Lógica, sino también a *su* transformación, el espíritu?

Nótese, en segundo lugar, que la naturaleza misma deviene "negación", se "divide":

La naturaleza que está entre el espíritu y su esencia, no se divide en extremos de abstracción finita ni se separa de ellos, haciéndose algo independiente, que une a los otros solamente como otros: porque el silogismo está en la idea y la naturaleza se determina esencialmente como punto de transición y factor negativo, y como la idea en sí.⁹⁴

⁹⁴ *Encyclopaedia*, § 575.

¡Ah, si los poshegelianos no hubiesen derivado a "extremos de abstracción finita"!

Después de todo, también en la *Ciencia de la lógica* la idea práctica estaba por encima de la idea teórica, porque la práctica no sólo tenía la "dignidad" de lo universal, sino que era también "inmediatamente real". Y, continuaba diciendo Hegel,

La realidad previamente hallada está determinada, al mismo tiempo, como el fin absoluto realizado; pero no, como en el conocer inquisitivo, puramente como mundo objetivo, sin la subjetividad del concepto, sino como mundo objetivo, cuyo motivo interior y subsistencia real es el concepto. Esto es la *idea absoluta*.⁹⁵

A mediados de la década de 1960⁹⁶ aparecieron entre los filósofos nuevos criterios acerca de la estructura de la *Enciclopedia*, especialmente en lo que concierne a los tres silogismos finales. Evidentemente, el movimiento desde la naturaleza no era un simple retorno de la Lógica a "sí misma". La transición era hacia el espíritu, tampoco aquí mera manifestación fáctica. Como el primer silogismo, en el cual la naturaleza era el agente mediador, contenía "la idea en sí", nos encontramos en el terreno del segundo silogismo, en el cual el espíritu, como "agente mediador en el proceso, pre-supone a la naturaleza, y la une con la logicidad. Es el silogismo de la reflexión espiritual en la idea; la ciencia aparece como un conocer subjetivo, cuyo fin es la libertad, y ella misma es el camino para producirla".⁹⁷

Evidentemente, no se trata de que "por una parte" haya una meta subjetiva y "por la otra" un medio para alcanzarla. La integridad de fin y medio, de filosofía y realidad, todo ello moviéndose incesantemente hacia

⁹⁵ *The science of logic*, vol. 2, p. 465.

⁹⁶ Véase Reinhart Klemens Maurer, op. cit. Hacia 1970, las primeras traducciones de la *Filosofía de la naturaleza* de Hegel habían aparecido en dos ediciones simultáneas. La traducción de A. V. Miller tenía un comentario del profesor J. N. Findlay sobre los tres silogismos finales de la *Filosofía del espíritu*. En cuanto a la traducción de Petry, éste prolongó tanto sus comentarios que la *Filosofía de la naturaleza* se convirtió en una obra en 3 volúmenes, mientras que el análisis de los silogismos finales de la *Filosofía del espíritu* discrepaba tanto con la traducción de Wallace como con todos los neohegelianos ingleses cuyos comentarios se basaban en esa traducción. (Véase especialmente el vol. 1, pp. 92-97).

⁹⁷ *Encyclopaedia*, § 576.

la libertad, muestra tanto a la historia misma como a la conciencia como otras tantas etapas en el desarrollo de la libertad.⁹⁸ Finalmente, arribamos a "lo último", al silogismo final. "Súbitamente" la secuencia se rompe. Las tres categorías, que eran primero Lógica-naturaleza-espíritu; luego naturaleza-espíritu-Lógica; y por último "debiesen" haber sido espíritu-Lógica-naturaleza, *no* se llevan a cabo; no sólo acontece que la Lógica no se convierte en el agente mediador, sino que es totalmente remplazada por la idea autopensada. El párrafo 577 dice:

El tercer silogismo es la idea de la filosofía, la cual tiene por término medio la razón que se sabe a sí misma, lo absoluto, lo absolutamente universal: término medio que se dualiza en espíritu y naturaleza, hace de aquél el supuesto como proceso de la actividad subjetiva de la idea, y de ésta el extremo universal en cuanto proceso de la idea que es en sí y objetivamente.

Hegel como filósofo de la negatividad absoluta no nos permite olvidar nunca, según hemos visto, las *divisiones* del "uno", ni siquiera donde es la idea, "lo absolutamente universal". Ahora también lo "divide", de manera que el espíritu se convierte en el presupuesto. La permutabilidad del presupuesto y los agentes mediadores es la manifestación última de que el *automovimiento* es incesante.

La revuelta que estalló en Alemania oriental en 1953 y que alcanzó su culminación en 1956 en la revolución húngara se expresó también en nuevos puntos de partida teóricos. Alrededor de la década de 1960 ello se

⁹⁸ El profesor Maurer desarrolló un ingenioso análisis del segundo silogismo como el ser, por así decirlo, de la *Fenomenología*, ya que "...la naciente *primera* filosofía de Hegel, la Fenomenología, está expresamente considerada como prolegómeno. Es una filosofía sistemática de la historia... y por lo tanto un sistema de (desarrollar) la subjetividad a partir del segundo modo de manifestación de la "Idea" tal como ésta fue desarrollada por Hegel en el final de su *Enciclopedia*. Debido a la esencialidad de la manifestación y al valor absoluto de la subjetividad, por lo tanto, la *Fenomenología es menos* Metafísica, aunque no por ello sea más Ontología." (*Hegel und das Ender Geschichte Interpretationen zur Phänomenologie des Geistes*, p. 86.)

Lamentablemente, en el transcurso del razonamiento para arribar a esta conclusión, el profesor Maurer inficionó la argumentación con su hostilidad hacia aquellos cuyo análisis del significado histórico profundo de la filosofía hegeliana podría dar la impresión de "una superación histórica de la metafísica" (véase especialmente la sección acerca de Herbert Marcuse y Georg Lukács).

manifestó no sólo en "el este" sino también "en occidente". Fue como si el método absoluto de Hegel, mediación simultáneamente subjetiva y objetiva, se hubiese encarnado. Tanto en la vida como en el conocimiento, la "subjetividad" —los hombres y las mujeres vivientes— trató de moldear la historia a través de una relación totalmente nueva entre teoría y práctica. Todo ocurrió como si el "universal absoluto", en vez de ser un más allá, una abstracción, fuese algo concreto y omnipresente.

El hecho de que "el comienzo" pudiese ser tanto lo universal o lo particular como lo individual, incorpora otra faceta al concepto de subjetividad, *cuando* hay hombres reales que llevan a cabo "la misión histórica" (según las palabras del propio Hegel en sus primeras obras) de transformar la realidad en teoría y en práctica. Desarrollaremos más este punto cuando dilucidemos sus implicaciones para nuestra época. Aquí, cuando investigamos el autodesarrollo de lo absoluto tal como lo vio Hegel, la idea autopenzada es lo que siempre fue: la autodeterminación del hecho, la razón y la realidad, el autodesarrollo hacia lo ideal:

[...] es la naturaleza de la cosa, el concepto, lo que se mueve y desarrolla, y este movimiento es además la actividad del conocer.⁹⁹

En el final mismo —en la última frase— lo eterno "se afirma": "La idea eterna en sí y por sí, se actúa, se produce y se goza a sí misma eternamente como espíritu absoluto." El mayor filósofo que produjo la burguesía se ha ganado el derecho de descansar en paz, pero seguramente no es ésa su propuesta a las generaciones futuras. La mayoría de los académicos de "occidente", y especialmente de los Estados Unidos, han descartado demasiado fácilmente las interpretaciones marxistas, tildándolas de "subversivas". Una notable excepción es Karl Löwith, que pese a su oposición a Marx no vacila en rastrear la integralidad de las dialécticas hegeliana y marxista ni en señalar la petrificación de los estudios hegelianos producidos por los mismos eruditos hegelianos porque "la intelectualidad burguesa ha cesado, en la práctica, de ser una clase orientada históricamente, y ha perdido con ello la iniciativa y la influencia de su pensamiento".¹⁰⁰ De acuerdo con la opinión de este autor, se requiere una actitud consciente, aun opresivamente consciente de la sencilla verdad de que no sólo las

⁹⁹ *Encyclopaedia*, § 577.

¹⁰⁰ Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, p. 120. Véase también el ensayo del profesor Löwith, "Mediation and Immediacy in Hegel, Marx and Feuerbach", en *New studies in Hegel's philosophy*.

categorías de Hegel están saturadas de realidad sino de que también la idea misma es real, *vive, se mueve y transforma la realidad*.

Lo multidimensional en Hegel, su supuesto de las infinitas posibilidades del hombre para captar lo "absoluto", *no* como algo que está aislado en el cielo, sino como una *dimensión del ser humano*, revela cuán grande es la distancia que ha recorrido la humanidad desde los absolutos de Aristóteles. Como Aristóteles vivió en una sociedad basada en la esclavitud, sus absolutos terminaban en la "pura forma": el espíritu del hombre se reuniría con el espíritu de Dios y contemplaría cómo son las cosas maravillosas. Como los absolutos de Hegel surgieron de la revolución francesa, aun si por *Geist* entendemos Dios, tienen una calidad tan terrena, un alcance tan elemental, son tan totalmente immanentes y no trascendentes, que todas las distinciones entre las categorías conceptuales, todas las batallas entre la realidad y la idealidad representan una parte del largo camino hacia la libertad.

En los absolutos de Hegel está encarnado, aunque en forma abstracta, el "individuo social" totalmente desarrollado, para usar la frase de Marx, y lo que Hegel llamó la individualidad, "purificada de todo lo que interfería con su universalismo, es decir, la libertad misma". Para Hegel, la libertad era no sólo su punto de partida sino también su punto de regreso. Éste era el puente no sólo hacia Marx y Lenin sino también hacia las actuales luchas por la libertad.

La verdad es que filosóficamente, aunque llegó a la madurez como un filósofo prusiano conservador, Hegel nunca superó la compulsión de comprender *como una totalidad* con "infinitas" ramificaciones el proceso trascendente de su época: la gran revolución francesa. Aunque fue tan buen luterano que situó a la Reforma "después" de la revolución francesa (de modo que el protestantismo, "la religión revelada", aparece como la etapa "superior", como el elemento conciliador de la naturaleza "auto-destructiva" de la revolución), y un burgués hasta la médula de los huesos, no pudo trascender el *acontecimiento* mismo, su desarrollo.

El velo místico que Hegel tendió sobre su filosofía pareció total. Sin embargo, equivocáramos por completo la filosofía de Hegel si pensásemos que su absoluto es un mero reflejo de la separación entre el filósofo y el mundo de la producción material, o que es el absoluto vacío de la intuición pura o intelectual de los idealistas subjetivos desde Fichte, pasando por Jacobi¹⁰¹ y Schelling, cuyo tipo de mera unidad de sujeto y objeto —como

¹⁰¹ Para quienes tienden a remplazar el examen filosófico de la *Tercera posición del pensamiento respecto de la objetividad* de Hegel por una interpretación

lo expresó brillantemente el profesor Baillie— "poseía objetividad al precio de ser confuso".

Sea que, como en Hegel, se tome al cristianismo como punto de partida o que, como en Marx, el punto de partida sea la condición material de la libertad creada por la Revolución Industrial, el elemento esencial es evidente: el hombre tiene que luchar para ganar la libertad; de tal modo se revela "el carácter negativo" de la sociedad moderna.

Que el redescubridor de la dialéctica no pudiese "adivinar" todas sus implicaciones como movimiento de la revolución proletaria, sólo prueba un hecho: que el genio tampoco puede superar la barrera *histórica*. En este caso, el reconocimiento de que el trabajo alienado (que el joven Hegel describió tan mordazmente como "negatividad absoluta") como "sujeto" era la fuerza activa que trasformaría la realidad, estaba fuera del alcance del Hegel "maduro". Pero el hecho de que el joven Hegel abandonase los manuscritos de su Primer Sistema, para no volver nunca a ellos, no podía detener la historia. Por eso la historia siguió influyendo también sobre Hegel, la influencia del futuro, un futuro que él se negaba a reconocer pero que lo reconocía. De modo que, póstumamente, al propio monopolizador del significado de la historia universal se lo obliga a "aceptar socios". Y el impulso de la dialéctica atravesó las barreras históricas que Hegel no pudo trascender. Cuando las revoluciones proletarias de la década de 1840 inauguraron una nueva época, el filósofo que pudo oír aquellas voces subterráneas era un revolucionario: Karl Marx.

Por lo tanto, el verdadero problema no es el que concierne a la interpretación ontológica específica de Hegel acerca de las relaciones humanas. El verdadero problema es éste: ¿Es posible que otra época parta nuevamente de los absolutos de Hegel, especialmente de la negatividad absoluta, sin romper del todo con Hegel? Marx no lo creía. Sin embargo, no cometió nunca el error de ver en los absolutos de Hegel un mero regreso a Aristóteles. No se trata de un regreso, no sólo porque Hegel vivió en una época totalmente distinta, sino porque aun la forma "pura" del movimiento del pensamiento, cuando se mira desde la altura nada menos que de veinticinco siglos, revela una dialéctica tan singular que, según la frase de Hegel, el desarrollo objetivo y el "pensamiento puro" discurren

psicoanalítica (que Hegel y Jacobi fueron "grandes amigos"), me permito recomendar a Hegel a un nivel menos abstracto: "La forma última a que la filosofía descende en Jacobi es ésta: la de que la inmediatez se conciba como lo absoluto, revela la ausencia de crítica, de toda lógica" (*History of philosophy*, vol. 3, p. 421 [vol. 3, p. 416]).

"paralelamente". Precisamente porque Hegel *resumió* el movimiento de veinticinco siglos de pensamiento y desarrollo humanos, siguió siendo el punto focal de las teorías de Marx, y aún hoy conserva su importancia. De todos modos, el problema no consiste tanto en la necesidad de romper con el hegelianismo en tanto que "misticismo". En definitiva, ese problema histórico fue resuelto hace mucho por Karl Marx, el descubridor del materialismo histórico.

El desafío de clase a los gobernantes, *desde abajo* —el desarrollo de las luchas de clases que se iniciaron durante el último año de la vida de Hegel y se convirtieron en revoluciones maduras en tiempos de Marx— marcó el comienzo de una era totalmente nueva y, por lo tanto, también de una nueva filosofía: "la naturaleza del hecho y el conocer".

Por lo tanto, el verdadero problema no consiste en dilucidar por qué hubo una ruptura histórica con Hegel a mediados del siglo XIX, cuando nuevas revoluciones se extendieron por Europa, sino en saber *por qué, después* de la ruptura, hubo un continuo *regreso* a Hegel, en el creador del materialismo histórico y teórico de la revolución proletaria, Marx, y en Lenin, su más famoso partidario y militante de las revoluciones proletarias y "nacionales" del siglo XX.

Capítulo 2

Un Nuevo Continente del Pensamiento.

El materialismo histórico de Marx y su inseparabilidad de la dialéctica hegeliana

Sólo se puede llamar idea a lo que es un objeto de la libertad.

Hegel, 1796

Veo, señor, que duda usted de mi palabra [acerca de no conspirar en una insurrección de esclavos en otro condado!]. Pero ¿no puede usted pensar que la misma idea [la de la libertad] no sólo me llevó a mí sino que también impulsó a otros a acometer esta empresa?

Nat Turner, 1831

Hasta tal punto la libertad constituye la esencia del hombre, que aun sus opositores la reconocen al luchar contra su realidad [...] El problema ha recibido ahora, por primera vez, una significación lógica [...] Se trata de saber si la libertad de prensa debería ser privilegio de unos pocos hombres o privilegio del espíritu humano.

Marx, 1842

La dimensión negra, que muchos consideraron un fenómeno de la década de 1960, hizo su aparición bajo la forma de la mayor revuelta de esclavos que haya acaecido nunca en los Estados Unidos, el mismo año —1831— que murió Hegel. Es cierto que el libro *The confessions of Nat Turner* (Las confesiones de Nat Turner),¹⁰² escrito por un esclavo insurrecto de Southampton, Virginia, poco antes de su ejecución en la horca, nada tuvo

¹⁰² Apéndice a John H. Clarke, comp., *William Styron's Nat Turner, ten black writers respond*, Boston, Beacon Press, 1968. Véase también *American civilization on trial. Black masses as vanguard*, Detroit, News & Letters, 1970.

que ver con las obras ni con la muerte, en Berlín, del más grande de los filósofos burgueses: Guillermo Federico Hegel. También es cierto que, aunque alguien hubiese establecido alguna relación entre ambos hechos, ello nada habría significado para un muchacho de trece años que vivía en Tréveris y se llamaba Karl Marx. Sin embargo, lo maravilloso fue que, diez años después, aquel adolescente, que se había convertido en joven hegeliano de izquierda y estaba redactando su tesis doctoral, no sólo proyectó una visión prometeica de un nuevo mundo sino que se lanzó directamente a una actividad "práctico-crítica, es decir, revolucionaria" tan intensa, que estos dos apartados mundos de la filosofía y la realidad, de Alemania y los Estados Unidos, de la teoría y la revolución, señalaron el nacimiento de un nuevo continente del pensamiento: el materialismo histórico, es decir, la filosofía de la liberación de Marx.

El hecho de que la filosofía de Marx, que quería "volverse hacia afuera" y "comprometerse con el mundo", significase tanto romper con la sociedad burguesa como empezar a escuchar las nuevas voces que venían desde abajo, puede apreciarse por primera vez en su entusiasta respuesta al levantamiento de los tejedores de Silesia en 1844:

La sabiduría de los alemanes pobres está en razón inversa de la sabiduría de la pobre Alemania [...] El levantamiento de Silesia comenzó donde las insurrecciones francesas e inglesas habían terminado: con la conciencia del proletariado como clase.¹⁰³

Los siguientes cuarenta años de la vida de Marx habrían de estar dedicados a derrocar a la sociedad de clases y su ideología, no sólo en Alemania sino también en toda Europa y en los Estados Unidos, donde el factor negro se incorporó a su filosofía de la historia.

Desde el comienzo Marx, en su crítica de la dialéctica hegeliana, indagó tan profundamente las raíces que ésta tenía afincadas en el pensamiento y en la realidad, que ello significó una revolución en la filosofía y al mismo tiempo una filosofía de la revolución. Por lo cual, aun

¹⁰³ Uso la traducción que aparece en la biografía de Franz Mehring, *Karl Marx* (1918), traducida por Edward Fitzgerald, Nueva York, Covici, Friede, 1935, con el fin de llamar la atención sobre el hecho de que en 1918, cuando se publicó la biografía, los revolucionarios y no sólo los reformistas consideraban al joven Marx como filósofo y revolucionario, pero no como el "científico" en que se convirtió con el análisis de las leyes "de hierro" del capitalismo.

durante la breve etapa llamada feuerbachiana,¹⁰⁴ Marx llamó a su teoría de la historia "un naturalismo o humanismo cabal, que se distingue tanto del idealismo como del materialismo y que es, al mismo tiempo, la verdad que los une [...] capaz de aprehender el acto de la historia universal".¹⁰⁵ La palabra clave es *historia*, el concepto que nunca cambió, pese a lo que pueda haber cambiado el "lenguaje" filosófico.

Sin embargo, fueron otros, y no el mismo Marx, quienes llamaron a su nuevo descubrimiento materialismo histórico, materialismo dialéctico.¹⁰⁶ Para Marx, lo fundamental consistía en que el hombre no era meramente objeto sino sujeto; que no sólo estaba determinado por la historia sino que también la creaba. El *acto* de la historia universal es el autodesarrollo del trabajo, su lucha de clases. "Toda la historia es la historia de la lucha de clases."

Como veremos, no se trata sólo de que transcurrió casi un siglo — *además* de una revolución social del alcance y la dimensión histórica de la de octubre de 1917— antes de que los ahora famosos *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* fuesen exhumados de las bóvedas de la socialdemocracia alemana. Se trata también de que hasta ahora no hay una edición completa de las obras de Marx,¹⁰⁷ aunque existan algunos

¹⁰⁴ Nicholas Lobkowitz es uno de los pocos, entre los marxistas y los no marxistas, que entendió profundamente que la influencia de Feuerbach sobre Marx "es mucho menor de lo que generalmente se cree". Véase el capítulo sobre Feuerbach en su *Theory and practice: History of a concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1967.

¹⁰⁵ *Marxism and freedom*, edición de 1958, p. 313. Toda la paginación se refiere a mi traducción de los ensayos humanistas de Marx que aparecen como el Apéndice A del libro.

¹⁰⁶ Engels acuñó la expresión "materialismo histórico"; Plejánov, "materialismo dialéctico" (véase Samuel H. Barón, *Plejánov*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1963 [Siglo XXI, México, 1976]). En cuanto a Marx, prefería frases más precisas aunque más largas, tales como "el modo de producción en la vida material" o "base material" y "el método dialéctico" o, simplemente, "revolucionario". En los primeros ensayos llama a su filosofía "humanista"; más tarde "comunista"; después "internacionalista"; pero siempre "revolucionaria". No obstante, como una abreviatura para expresar lo que Marx había querido decir como "base material", "método dialéctico", "la historia y su proceso", usaremos la expresión "materialismo histórico" para designar a la concepción dialéctico-materialista y específicamente marxiana de la historia.

¹⁰⁷ El Suplemento Literario del *Times* del 9 de mayo de 1968, Londres, llamó la atención no sólo sobre la falta de una edición completa de las obras de Marx, sino

gobiernos que se declaren "marxistas". Peores aún son las desviaciones del marxismo. Así como el primer revisionista marxista —Eduard Bernstein— supo hasta 1895 *lo que* había que hacer para transformar al marxismo revolucionario en un *socialismo evolutivo*, "eliminar el andamiaje dialéctico",¹⁰⁸ así también ahora el capitalismo de Estado comunista dirige sus ataques contra la "dialéctica hegeliana". Este ataque a la "herencia hegeliana" va aparejado al intento de trasladar¹⁰⁹ la fecha del nacimiento

también sobre los defectos de erudición de los numerosos volúmenes aparecidos; lo cual no significa que "Occidente" se apreste a producir una edición completa.

¹⁰⁸ En 1922, cuando la socialdemocracia y los "eruditos" seguían insistiendo en que la relación de Marx con Hegel era meramente una "coquetería", Georg Lukács, en el prólogo a su famoso libro *Historia y conciencia de clase*, sostuvo, acertadamente, que lo que se olvida al hacer tal afirmación es que: "Ellos no fueron capaces de advertir que toda una serie de *categorías de fundamental importancia y de uso constante surgen directamente de la Lógica de Hegel*. Nos basta con recordar el origen hegeliano y la importancia sustancial y metodológica de lo que para Marx es una distinción fundamental: la distinción entre inmediatez y mediación."

¹⁰⁹ De todos los que quieren posfechar la concepción materialista de la historia de Marx, nadie desplegó mayor casuística ni pretensión más desmedida que Luis Althusser. En su obra *For Marx*, traducida al inglés por Ben Brewster, Londres, Penguin, 1969 [*La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1967], que más correctamente debería haberse titulado *Contra Marx*, recurrió al pseudopsicoanálisis para expresar su rencor contra la "Crítica de la dialéctica hegeliana", de la cual afirma que fue la "prodigiosa «abreacción» indispensable para la liquidación de su conciencia «delirante»" (p. 35) [p. 26]. Y en *Reading Capital*, Nueva York, Pantheon; Londres, New Left Books [*Para leer El capital*, Siglo XXI, México, 1969] (que debería llamarse *Cómo no leer El capital*), Althusser no limita su riguroso análisis del marxismo a los doctos volúmenes que pergeña para los lectores intelectuales. Las 340 largas páginas de *Para leer El capital* se popularizan en cuatro breves páginas dirigidas a "los trabajadores", a quienes se recomienda *no* comenzar con el capítulo 1 de *El capital*. Y para destacar la seriedad del consejo, agrega Althusser: "Es una recomendación; y la considero perentoria." La perentoriedad de la recomendación se aclara en una larga nota a pie de página, en la cual el filósofo estructuralista reduce nada menos que la singular, original y específicamente científica teoría del fetichismo de la mercancía a una cuestión de "terminología": "Ciertas dificultades del tomo 1, especialmente la terminología de ciertos pasajes del capítulo i, sección 1, y de la teoría del "fetichismo" son resabios de su herencia hegeliana, "coquetería" [*kokettieren*] que Marx reconoció como "una de sus debilidades" ("How to read Marx's *Capital*" [*Cómo leer El capital de Marx*], publicado en *l'Humanité* el 21 de abril de 1969). No es accidental que el riguroso científico Althusser no informe al lector que está

del materialismo histórico desde la década de 1840 a la década de 1850, mejor aun a fines de esta década, cuando Marx se convirtió en un hombre "maduro" y en un "economista científico". Tal actitud desconoce no sólo los Manuscritos de 1844 sino también ese hito incontrovertible, histórico, político y revolucionario, el *Manifiesto Comunista* (escrito en 1847), como así también el *Mensaje a la Liga de los comunistas*, que proyectaba la idea de la revolución permanente. ¡Y naturalmente, si compartiésemos ese juicio, tendríamos que ignorar esa obra maestra histórica, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, cuya primera palabra es "Hegel"!

En una palabra, lo que está en juego es no sólo la filosofía sino también la realidad, la dialéctica no sólo del pensamiento sino de la historia, y no sólo del ayer sino del hoy. El alma de la dialéctica es la *continuidad* del movimiento de la historia. La visión de la obra de Marx en su totalidad no sólo "aclarará la historia" sino que también iluminará la realidad de hoy. Por lo tanto, nos proponemos rastrear su desarrollo desde el nacimiento del materialismo histórico y de la revolución proletaria (1844- 1848), pasando por la década de 1850, cuando los *Grundrisse* revelarán a Marx no sólo como un "economista científico" sino también como el analista dialéctico de la liberación; y desde el Oriente precapitalista, pasando por la lucha de los obreros industriales contra las máquinas, hasta la creación de *El capital*, la mayor obra teórica, dialéctica, histórica, filosófica y económica de Marx. *El capital* fue elaborado bajo el impacto de la guerra civil norteamericana (1861-1865) y de la Comuna de París (1871), período durante el cual Marx se convirtió no sólo en activista y organizador internacional sino también en teórico de la revolución proletaria. En cien formas distintas, esta obra repite lo que Marx había resumido para el doctor Kugelmann en una carta del 27 de junio de 1870:

El señor Lange¹¹⁰ se asombra de que Engels, yo, etcétera, tomemos en serio al perro muerto de Hegel, cuando Buchner, Lange, el doctor Duhring, Fechner, etcétera, coinciden en que ellos, pobrecitos, lo han enterrado hace tiempo. Lange es lo suficientemente ingenuo como para decir que yo "me muevo con notable libertad" en la materia empírica. No tiene la menor idea

repetiendo la *orden* de Stalin en 1943: no seguir la estructura dialéctica de *El capital*, y no comenzar "la enseñanza" de *El capital* con el capítulo 1. Con un retraso de veintiséis años, Althusser sólo agrega una cosa "nueva" al revisionismo general de los teóricos rusos: la arrogante adjudicación de toda la teoría del fetichismo de la mercancía de Marx a la "herencia hegeliana".

¹¹⁰ Friedrich Albert Lange, *The labour question: its significance for the present and future*, 1865.

de que este "libre movimiento en la materia" no es más que una paráfrasis del *método* para ocuparse de la materia: el método dialéctico.

A. La década de 1840: el nacimiento del materialismo histórico

El tiempo es el lugar del desarrollo humano.

Marx.

El año 1844 fue un año crucial: el de la permanencia de Marx en París, donde se sumergió en un profundo estudio de la revolución francesa y de la economía política inglesa,¹¹¹ conoció a obreros socialistas y a intelectuales de otras tendencias políticas, el principal de los cuales fue Proudhon; y publicó su crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel (que había escrito el otoño anterior, antes de su ruptura con la sociedad burguesa y su expulsión de Prusia). Contrariamente a la opinión de los que afirman que Marx tomó conciencia de la revolución proletaria con posterioridad a esa fecha, fue éste el ensayo en el cual caracterizó por primera vez al proletariado como "el heraldo de la disolución del orden existente", y afirmó que era capaz de alcanzar "la total emancipación humana". Al igual que todos los inmensos trabajos de aquel año, el ensayo de Marx resultó ser no sólo una crítica de Hegel sino también de sus críticos, incluyendo a "los materialistas". Fue así que, no bien hubo escrito que "el hombre hace la religión, pero la religión no hace al hombre", pasó del ateísmo como tal al materialismo filosófico (Feuerbach) y lanzó un desafío al "partido":

La inmensa *tarea de la filosofía*, que está al servicio de la historia, consiste en desenmascarar la autoalienación humana en su *forma secular*, ahora que

¹¹¹ Leontiev enumera a los economistas políticos que Marx estudió en 1844: Smith, Ricardo, Jean Baptiste Say, Sismondi, Buret, Pecqueur, Skarbek, James Mill, McCulloch [...] (*Marx's Capital*, p. 10). Lobkowics, *op. cit.*, ha estimado que Marx leyó unas 10000 páginas sobre economía política en la época en que estaba escribiendo los Manuscritos de 1844 y *La sagrada familia*. Hasta un autor tan "purista" en teoría económica como Joseph A. Schumpeter, no tiene ninguna duda de que "el nacimiento de la interpretación económica de la historia data de 1844" (*The Communist Manifesto in Sociology and Economics*, *Journal of Political Economy*, julio de 1949). En todo caso, en lo que hace a Marx, consideró a sus Manuscritos como preparatorios para el libro *Crítica de la economía política y nacional*, que se había comprometido a escribir para el editor alemán Leske, en febrero de 1845.

ya ha sido desenmascarada en su forma *sagrada* [...] Es con razón que el partido político *práctico* en Alemania exige la negación de la filosofía. [Su error consiste en creer] que puede alcanzar esta negación volviendo la espalda a la filosofía, mirando hacia otro lado, murmurando algunas frases trilladas y malhumoradas [...] *no se puede abolir la filosofía sin realizarla*.

Marx decidió aceptar el desafío y comenzó a elaborar lo que él mismo llamaría su "exposición *positiva*": aquellos monumentales Manuscritos de 1844 que estaban destinados a una aventura (o si ustedes prefieren, a un olvido)¹¹² de casi un siglo, antes de ser descubiertos y publicados. No es seguro que ni siquiera Engels haya visto estos manuscritos.¹¹³ Pero lo indudable es que, fuera lo que fuese aquello en lo que Marx había estado

¹¹² De todos los académicos norteamericanos que tratan de relegar al joven Marx al olvido, ninguno ha alcanzado un materialismo más inmediato y vulgar que el profesor Donald Clark Hodges, quien escribe: "En los Manuscritos de 1844, la alienación implica una transacción económica específica entre un alienador y un alienado." Es una triste comprobación sobre el nivel de los estudios marxistas en los Estados Unidos que este materialismo inmediato y vulgar pasase sin respuesta en una revista filosófica, aunque el pseudoizquierdismo del profesor Hodges acerca de la forma en que Marx "superó" su "pretendido [!] humanismo" se precipitase en un maccarthysmo ideológico "de izquierda". Creó una amalgama entre el renacimiento de los estudios marxistas en los Estados Unidos y "el correspondiente desarrollo económico y político en la Unión Soviética", alegando que había surgido de "una operación de rescate [...] en el cesto de los papeles del propio Marx, una imagen humanística [...] simpática a la comunidad académica" (véase "The Young Marx: A Reappraisal", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XXVII, diciembre de 1966, pp. 216-229). Sobre el actual desarrollo de los estudios marxistas, véase mi "Marx's Humanism; Today", especialmente la nota 10, en el simposio internacional sobre *Humanismo socialista*, editado por Erich Fromm, Nueva York, Doubleday, 1965).

¹¹³ Lo que es evidente es que Engels se impacientaba con Marx porque éste no terminaba lo que ellos llamaban entonces "Crítica de la economía política y nacional"; y el 20 de enero de 1845 Engels le escribía a Marx: "Trata de terminar cuanto antes tu libro sobre economía política, aun cuando en muchos aspectos no te satisfaga." La preocupación de Engels era de orden práctico: estaban en contacto con grupos obreros y Engels quería exponerles las ideas de Marx. Marx, por otra parte, descartó la idea general del libro porque, según escribió a su editor el 1 de agosto de 1846: "me pareció sumamente importante sentar las premisas para mi exposición *positiva* del tema en una obra polémica". Esta obra polémica a que Marx hacía referencia era *La ideología alemana*, que él mismo destinó luego a la "crítica roedora de los ratones" (*Critique of political economy*, 1859). [Marx/Engels, *Obras escogidas*, cit., vol. 1, p. 342.]

trabajando en aquel venturoso verano de 1844, cuando Engels volvió a encontrarlo en Bruselas en la primavera de 1845, "Marx ya la había elaborado [la concepción materialista] y me la expuso en términos casi tan claros como los que he usado para formularla aquí".¹¹⁴

Los tres ensayos centrales de los Manuscritos de 1844 —Trabajo alienado; Propiedad privada y comunismo; Crítica de la dialéctica hegeliana— señalaron el nacimiento de una filosofía de la actividad humana, de una integración de la filosofía y la economía que estaría destinada después a ser conocida como marxismo. Los ensayos sobre economía —Trabajo alienado; Propiedad privada y comunismo— ponen en evidencia que no era sólo a Hegel a quien Marx estaba "poniendo cabeza abajo" o, más correctamente, trascendiendo, sino también a la economía política clásica y a aquel "comunismo grosero y vulgar" que es "meramente la expresión lógica de la propiedad privada" y que "niega completamente la personalidad humana". Ni la economía política clásica ni el comunismo vulgar comprendieron la contradicción fundamental del capitalismo: el trabajo alienado. Ni uno ni otro vieron que "en la alienación del objeto del trabajo sólo cristaliza la alienación, el extrañamiento en la actividad misma del trabajo".

Pese al arraigo profundo del concepto de trabajo alienado de Marx en la teoría de la alienación de Hegel, el análisis de Marx no es una simple inversión (y mucho menos una inversión feuerbachiana), consistente en ocuparse del trabajo cuando Hegel sólo se ocupaba de la conciencia. Marx atacó también a la economía política clásica, que veía en el trabajo la fuente del valor. No obstante, para ninguno el verdadero sujeto era el trabajo:

La economía política parte del trabajo como del alma de la producción; y sin embargo, no atribuye nada al trabajo y en cambio lo atribuye todo a la propiedad privada [...] Cuando el hombre habla de propiedad privada cree que sólo tiene que ocuparse de un hecho exterior a él; cuando habla de trabajo, tiene que ocuparse directamente del hombre. Este nuevo planteo del problema incluye ya su solución.

No obstante, la resolución a través de la lucha de clases —que la economía política no veía— no habría de excluir a la batalla de las ideas como una fuerza activa, que los materialistas mecánicos y contemplativos no veían. La ruptura filosófica de Marx con Feuerbach tuvo lugar mucho antes de que Marx se convirtiera en un activista que participaba en luchas

¹¹⁴ Prólogo de Engels (1888) a la edición inglesa del *Manifiesto Comunista*.

reales, ya tuviesen éstas que ver con el trabajo, con las mujeres¹¹⁵ o con la revolución misma. Dicha ruptura sobrevino en el artículo mismo en que Marx elogió la "gran hazaña" de Feuerbach al desmitificar las abstracciones hegelianas y criticó "al filósofo [Hegel] que es en sí mismo una forma abstracta del hombre alienado" (p. 307). Esta ruptura fue, por cierto, una ruptura doble, y hasta triple —con la economía política clásica, con el hegelianismo y con el "viejo" materialismo— porque dio origen a un nuevo continente del pensamiento, a una filosofía de la actividad humana. Originariamente, Marx no calificó a su visión de este nuevo mundo ni de materialismo ni de idealismo, sino que la llamó humanismo:

Vemos aquí hasta qué punto el Naturalismo o Humanismo se distingue tanto del idealismo como del Materialismo, y es, al mismo tiempo, la verdad que reúne a ambos. Vemos, también, cómo sólo el naturalismo es capaz de captar el acto de la historia universal (p. 313).

Tampoco excluyó Marx de su crítica a los científicos, a quienes llamó "materialistas abstractos" por su incapacidad para percibir que "tener una base para la vida y otra para la ciencia es *a priori* una mentira". Como si estuviese viendo a los capitalistas de Estado de nuestros días, que se llaman a sí mismos comunistas, fustigó así a estos últimos: "Hay que evitar, sobre todo, el volver a fijar la 'sociedad', como abstracción, frente al individuo. El individuo *es el ente social*" (p. 295) [*Manuscritos...*, cit., p. 117].

La "*falsa universalidad*" del comunismo vulgar no puede comprender que "la infinita degradación en que el hombre existe por sí mismo se expresa en la relación con la mujer".

La propiedad privada nos ha vuelto tan estúpidos y unilaterales, que sólo consideramos que un objeto es *nuestro* cuando lo tenemos, es decir, cuando ese objeto representa para nosotros un capital o lo poseemos directamente, lo comemos, lo bebemos, lo llevamos sobre nuestro cuerpo, lo habitamos, etcétera; en una palabra, cuando lo *usamos*. [...] *Todos* los sentidos físicos y espirituales han sido sustituidos, pues, por el sentido de la *tenencia*, por la simple enajenación de *todos* estos sentidos, [...] la vista, el oído, el olfato, el gusto, la sensibilidad, el pensamiento, la intuición, la percepción, la voluntad, la actividad, el amor [...] (p. 297). [*Manuscritos...*, cit., pp. 118-119.]

¹¹⁵ Véase el capítulo 9.

Trascender la propiedad privada es una necesidad, y en este sentido, "el comunismo es la forma necesaria y el principio energético del inmediato futuro, pero el comunismo no es, en cuanto tal, la meta del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana" (p. 303). [*Manuscritos...*, cit., p. 127.]

La integración de filosofía y economía se manifiesta de la manera más aguda en el hecho de que la oposición planteada por Marx entre su filosofía humanista y la filosofía del comunismo no aparece en los ensayos "económicos" sino en su "Crítica de la dialéctica hegeliana". Ello ocurre, además, en el momento mismo en que —en oposición a la crítica de Feuerbach a la "negación de la negación" como si se tratase de una mera mistificación, de una excusa del filósofo para volver a la religión— Marx subraya enérgicamente los "momentos positivos de la dialéctica hegeliana": la "*trascendencia* como movimiento objetivo", la negatividad absoluta como el "principio motriz y creador". Esta confrontación con la negatividad absoluta es el momento en que Marx escribe que:

el comunismo es el humanismo conciliado consigo mismo mediante la superación de la propiedad privada. Sólo con la superación de esta mediación —que es, sin embargo, una premisa necesaria— se llega al humanismo que comienza positivamente consigo mismo, al humanismo positivo" (pp. 319-320). [Carlos Marx-Federico Engels, *Escritos económicos varios*, trad. directa del alemán por Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, 1962, p. 121.]

Es a esto, precisamente, a lo que le teme, aun hoy, el comunismo oficial: a la negatividad absoluta en pleno funcionamiento, no sólo contra el capitalismo privado sino también contra el capitalismo de Estado que se hace llamar comunismo. La superación de esta "trascendencia", llamada por Hegel negatividad absoluta, era lo que Marx consideraba el único camino para crear un mundo verdaderamente humano, el "humanismo positivo, que comienza consigo mismo".

Nada puede equipararse a esta visión. Esta integración de la segunda negatividad con el humanismo de Marx que seguiría al comunismo fue una realidad tan inquietante más de cien años después de su concepción, que Stalin, desde el comienzo de su triunfo sobre todas las otras tendencias, sintió la necesidad de "eliminar" la negación de la negación. Simplemente, no se molestó en incluirla entre los "principios de la dialéctica".¹¹⁶

¹¹⁶ El ensayo de Stalin sobre el materialismo dialéctico ha sido objeto de numerosas ediciones. Se lo incluyó por primera vez en su *Historia del Partido*

Finalizada la segunda guerra mundial, los ensayos humanistas de Marx siguieron haciendo historia.¹¹⁷ Para Jruschov tuvieron más vigencia aun que para Stalin, dado que Europa oriental interpretó la "negación de la negación" como la revolución contra el comunismo, mientras que los propios comunistas hacían referencias *concretas* a los escritos del joven Marx. Nuevamente recrudesció la batalla por separar al "joven Marx" teñido de hegelianismo del "economista maduro".

La contradicción siguió obsesionando también a Mao, pese a todos sus intentos —desde las cuevas de Yenán hasta el decreto del Gran Salto Adelante, en Pekín— de "apropiársela" para sus propios fines.¹¹⁸

Era como si la segunda negación estuviese librando por sí misma una inexorable e interminable batalla. No es de extrañar entonces que el "materialismo científico" rotulase al joven Marx de "premarxista" y se negase a aceptar el año 1844 como la fecha del nacimiento del materialismo histórico. A primera vista, el rechazo comunista puede haber parecido irónico, dado que en ninguna obra los ataques de Marx a Hegel fueron tan violentos como en estos ensayos; y porque fue el mismo Marx quien señaló que su concepción materialista había nacido en 1844:

La primera tarea que acometí para solucionar el problema que me preocupaba fue una revisión crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel,¹¹⁹ [...] El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: [...] El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y

Comunista Ruso (History of the Russian Communist Party (B), Nueva York, International, 1939). [Hay varias ediciones en español.]

¹¹⁷ Naturalmente, el triple debate entre comunistas, existencialistas y humanistas católicos no pudo tener la influencia de la verdadera revolución en Europa oriental, que determinó los ataques rusos al "revisionismo". El primer ataque teórico a los ensayos humanistas de Marx fue el de K. A. Kar-pushin en *Cuestiones de filosofía*, una publicación trimestral rusa, núm. 3, 1955. Véanse los fragmentos de este trabajo traducidos en *Marxism and freedom*, pp. 62-64.

¹¹⁸ Véase el capítulo 5.

¹¹⁹ La crítica de Marx apareció finalmente en inglés: *Karl Mar'x critique of Hegel's Philosophy of right*, Cambridge University Press, 1970. Tiene una excelente introducción de Joseph O'Malley, que incluye también una nota bibliográfica.

espiritual. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por lo contrario, el ser social es lo que determina su conciencia.¹²⁰

Como ya hemos visto, el colaborador de toda la vida de Marx, Friedrich Engels, en el Prólogo de 1888 al *Manifiesto del Partido Comunista*, escribió lo siguiente: "cuando volví a encontrarme con Marx en Bruselas, en la primavera de 1845, él ya había elaborado [...]"

Lo que estaba en juego en la controversia acerca del "joven Marx" y el Marx "maduro" era la filosofía de la liberación, que no toleraría la acomodación a una realidad antagónica sólo porque ahora aparecía bajo la forma de una propiedad de Estado en vez de una propiedad privada. Uno de los estudiosos demostró la continuidad de las obras de Marx rastreando en ellas las categorías filosóficas básicas de alienación y cosificación.¹²¹ Pero para este autor, la prueba de que Marx nunca abandonó su visión humanista —pese a haberse convertido, supuestamente, en un "economista científico"— está en el proceso mismo de la transformación, en el origen del materialismo *histórico* en los Manuscritos de 1844 y no meramente en categorías filosóficas, aunque éstas sean tan fundamentales como la alienación y la cosificación. No hay en Marx categoría filosófica que no sea al mismo tiempo una categoría económica. Y no hay categoría económica que no sea también filosófica. Más adelante demostraremos cuán cierto es esto tanto en los *Grundrisse* como en *El capital*. Por el momento, es necesario atestiguar el nacimiento del materialismo histórico en la "Crítica de la dialéctica hegeliana", y demostrar cuán económico es este ensayo estrictamente "filosófico".

Marx, no obstante el hecho de haberle reconocido "genuinos descubrimientos", señaló cuidadosamente la debilidad filosófica de Feuerbach:

Feuerbach sólo concibe la negación de la negación como contradicción de la filosofía consigo misma, como la filosofía que afirma la teología (la trascendencia), después de haberla negado, es decir, después de haberla afirmado en contraposición consigo misma [...] Pero en la medida que Hegel había concebido la negación de la negación, conforme al aspecto

¹²⁰ *A contribution to the critique of political economy*, Chicago, Charles H. Kerr, 1904, p. 11 [*Contribución a la crítica de la economía política*, en *Obras escogidas*, cit., vol. 1, pp. 304-341].

¹²¹ Véase Iring Fetscher, "The Young and the Old Marx", en el simposio internacional *Marx and the Western World*, editado por Nicholas Lobkowitz, London and Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1967.

positivo que en ella va implícito [...] en esa medida ha descubierto, aunque sólo como una expresión abstracta, lógica, *especulativa*, el movimiento de la historia (p. 305). [*Escritos económicos varios*, cit., p. 110.)

Fue el movimiento real de la historia lo que Marx vio en la dialéctica de Hegel; y por eso insistió en que la dialéctica que Hegel había descubierto era la "fuente de toda dialéctica".¹²²

Habiéndose apartado tempranamente de Feuerbach¹²³ para señalar lo positivo en Hegel, el joven Marx atacó inmediatamente a Hegel, no meramente como un feuerbachiano sino como el materialista original y específicamente histórico que era. En primer lugar, afirma el Marx de 1844, Hegel se equivocó porque no vio el modo inhumano de la "materialización":

Lo que se considera como la esencia estatuida de la enajenación y lo que se trata de superar, no es el que la esencia humana se *deshumanice*, se *objetive* en antítesis consigo misma, sino el que se *objetive* a *diferencia* de y en contraposición con el pensamiento abstracto (p. 308). [p. 112.]

Una vez que hubo criticado a Hegel en el punto más importante de su teoría —la teoría de la alienación— Marx señaló el gran mérito de la filosofía hegeliana: "su carácter absolutamente negativo y crítico". Esto no salva a la filosofía hegeliana del fatal defecto inherente a una filosofía que se apropia los objetos sólo como pensamientos y como movimientos del pensamiento, porque

yace latente como germen, como potencia, como un misterio, el positivismo acrítico y el idealismo no menos acrítico [...] esta disolución y restauración filosóficas del empirismo existente (p. 311). [p. 112.]

Así, continúa Marx, pese al formidable logro —"la dialéctica de la negatividad como el principio motriz y creador"— que permitió a Hegel

¹²² *Capital*, vol. 1, p. 654. [*El capital*, México, Siglo XXI, 1975, vol. 2, p. 737.]

¹²³ "El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluyendo el de Feuerbach— es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensorialidad, bajo la forma de *objeto* [*Objekt*] o de *contemplación*, pero no como actividad sensorial humana, como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto [...] (*Theses on Feuerbach*) [*Tesis sobre Feuerbach*, en *Obras escogidas*, cit., p. 397].

"captar la esencia del *trabajo* y concebir al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su propio trabajo" (p. 309) [p. 113]; pese al "momento positivo" —"la trascendencia como movimiento objetivo"— las limitaciones del pensamiento abstracto permiten inexorablemente la reducción de la trascendencia a mera apariencia:

Por tanto, después de superar, por ejemplo, la religión, después de haber reconocido la religión como un producto de la autoexteriorización, se encuentra confirmado, sin embargo, en la *religión como religión* [... 1 El hombre que reconoce llevar una vida exteriorizada en el derecho, la política, etcétera, lleva en esta vida exteriorizada, como tal, su verdadera vida humana (p. 317). [p. 119.]

A continuación, Marx ataca "la mentira de sus principios": "Por tanto, la razón es en sí en la sinrazón como sinrazón." En efecto, lo que Marx está diciendo ahora es que la total dicotomía entre el mundo filosófico, donde las alienaciones son "trascendidas", y el mundo real, donde tienen las dimensiones de la vida misma, es prueba suficiente de que el mundo filosófico está separado de la práctica, de que la existencia no entra en el mundo de la esencia. Quizás en última instancia el "absoluto" de Hegel, lejos de lograr una unidad de pensamiento y realidad, sólo le condujo a acomodarse a la realidad. Y el Otro en aquel mundo de bella Razón, el racionalismo abstracto, es la absoluta irracionalidad del mundo real.

El manuscrito se interrumpe antes de que Marx ejecute su decisión: "Por qué Hegel separa el pensar del *sujeto* lo veremos más adelante" (p. 323) [p. 123]. Pero a lo largo del proceso de su lucha con los conceptos de Hegel sobre el propio terreno de Hegel, Marx ha señalado ya cuán diferentes serán los problemas "si el *hombre* real, corpóreo, que pisa sobre la tierra firme y redonda y que respira y aspira todas las fuerzas de la naturaleza", se convierte en "sujeto" y la filosofía, el humanismo, que tiene como su centro al hombre que es "capaz de aprehender el acto de la historia universal", avanza finalmente hacia el "humanismo positivo, que comienza en sí mismo".

La idea misma de considerar el nacimiento del "humanismo *positivo*" como el resultado de la segunda negación, *después* del comunismo, en una defensa de Hegel contra Feuerbach, a quien al principio del ensayo se le había atribuido nada menos que "haber trascendido la vieja filosofía", es francamente formidable. He aquí a Marx, que ha roto ya con los Jóvenes Hegelianos, y que se opone decididamente a las abstracciones de Hegel, que ocultan los huecos de su teoría de la alienación. Marx sostiene que

Hegel reduce la trascendencia a una acomodación con el mundo irracional; llama al concepto clave de Hegel, el de la exterioridad, el de la objetividad absorbente, nada menos que la "mentira de sus principios". En este punto, Marx finalmente "endereza" a Hegel, después de haberse separado de él en el análisis del mundo real. Y sin embargo es en esta, precisamente en esta bifurcación en el camino de la filosofía "como tal", que elogia a Hegel por su "percepción expresada dentro de la enajenación [...] en la real apropiación de su esencia objetiva a través de su superación en su existencia alienada" (p. 319) [p. 120], Luego viene su ajuste de cuentas con el comunismo, al cual elogia por trascender la propiedad privada, pero señalando que sólo después de la "superación de esta mediación" tendremos una sociedad verdaderamente humana.

Este ensayo es una obra de tal "seriedad, sufrimiento, paciencia y trabajo dé lo negativo" que, aunque los lectores también "sufrimos" (dado que no nos encontramos con conclusiones ya elaboradas sino con el acto de la creatividad), descubrimos que hemos asistido al nacimiento de la *dialéctica marxiana*: el materialismo histórico.

Nos hemos detenido tanto en los Manuscritos de 1844, especialmente en la "Crítica de la dialéctica hegeliana", porque contienen en su estado natural no sólo las ideas que conducen al *Manifiesto Comunista* y a las revoluciones reales de 1848 que habrían de sacudir a Europa hasta sus cimientos, sino también todas las ideas que Marx seguiría desarrollando durante más de veinticinco años. Naturalmente, no hay un año específico que sea "responsable" de un descubrimiento tan decisivo como el de la concepción materialista de la historia. Por supuesto, nadie puede sostener que la teoría de la historia de Marx, la dialéctica de la liberación (para no mencionar las leyes económicas del desarrollo capitalista, su "ley del movimiento"), haya surgido íntegra y completa de la cabeza de Marx, ya sea en 1844 con los *Manuscritos económico-filosóficos*, ya en 1867 con *El capital*, según lo atestigua Marx en la edición francesa de 1872-1875.¹²⁴

No estamos afirmando que Marx haya dicho todo lo que tenía que decir en 1844, o para el caso en la formulación más "reconocida" del

¹²⁴ En su nota *Al lector*, de la edición francesa de *El capital*, Marx escribía, el 28 de abril de 1875: "Habiendo emprendido ese trabajo de revisión, terminé por extenderlo también al cuerpo del texto original [...] incluyendo materiales históricos o estadísticos suplementarios, agregando nuevas apreciaciones críticas, etcétera [...] la presente edición francesa posee un valor científico independiente del original y deben consultarla incluso los lectores familiarizados con la lengua alemana." [*El capital*, cit., vol. I, pp. xxv-xxvi. (En esp., edic. cit., vol. I, p. 22.)]

materialismo histórico —*La ideología alemana*— y ni siquiera en el osado desafío a todo el mundo burgués lanzado en vísperas de las revoluciones proletarias de 1848, el *Manifiesto comunista*, con su resonante "desdén por ocultar sus ideas [las de los comunistas]" y su famosa exhortación: "¡Proletarios de todos los países, uníos!" Se trata precisamente de lo contrario. Así como este histórico manifiesto *de clase* no "olvidó" al individuo —"el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos"— tampoco su *teoría* de la interpretación económica de la historia se aparta ni por un instante de las batallas reales: "La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases." Y continuó su diferenciación ideológica frente a todas las restantes tendencias socialistas. Todas las ideas del *Manifiesto comunista*, y muchas otras nuevas, han de sufrir un continuo autodesarrollo, junto con el desarrollo objetivo fundamental. Lo cual no significa que Marx, aunque descubridor en este punto de un nuevo continente del pensamiento, no retornará a la dialéctica hegeliana.

Lo que aquí señalamos es que la visión implícita en los principios generales del materialismo histórico —las condiciones objetivas y materiales de la existencia humana y el autodesarrollo del trabajo y de los trabajadores en contraposición a todo el desarrollo mental "objetivo"; los procesos históricos en contraposición a las "verdades eternas"; el desarrollo dialéctico a través de las contradicciones en contraposición a toda continuidad mecánica, o abstracta, contemplativa o meramente empírica de lo que es— es tan inseparable del Marx "maduro" como del Marx joven. En obra alguna, por cierto, es Marx más "hegeliano que en los borradores estrictamente económicos escritos entre 1857 y 1858, después de una década entera de consagración a la economía. Es, pues, a los famosos *Grundrisse* que nos referiremos ahora.

B. La década de 1850: los "Grundrisse", entonces y ahora.

La plusvalía de las masas ha dejado de ser la condición del desarrollo de la riqueza social, así como el ocio de unos pocos ha dejado de ser la condición del desarrollo de las capacidades universales de la mente humana. Con ello, el modo de producción basado en el valor de cambio se derrumba, y el proceso material inmediato de producción es despojado de su mezquindad

y su forma antagónica [...] Por lo tanto, la medida de la riqueza no será ya el tiempo de trabajo, sino el tiempo libre.

Marx

Ninguna de las "razones" por las cuales se evitó la publicación de los Manuscritos de 1844 durante casi un siglo pueden aducirse para justificar la publicación aun más tardía de los borradores de 1857-1858, famosos ahora en todo el mundo bajo el título de *Grundrisse*.¹²⁵ No se trataba de los escritos de un Marx joven supuestamente "premarxista" y teñido aún de "idealismo hegeliano". Y no había socialdemocracia reformista a la cual culpar por la postergación de la publicación hasta el estallido de la segunda guerra mundial, porque al menos desde mediados de la década de 1920 estos materiales pertenecían al Instituto Marx-Engels- Lenin, cuyo director, Riazánov,¹²⁶ había anunciado orgullosamente que ellos constituirían una parte fundamental de la primera edición completa de las obras de Marx-Engels. Después de todo, se trataba nada menos que del borrador de *El capital*, unánimemente reconocido como obra fundamental de Marx.

Los *Grundrisse* fueron la obra del activista y del revolucionario, autor del *Manifiesto Comunista*, liberado desde hacía largo tiempo del "hegelianismo"; fueron la obra del "materialista", del "Marx maduro", del "economista científico" y del decidido "organizador" que explicó así la demora en preparar la obra para la imprenta:

¹²⁵ *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* es el título que el Instituto Marx-Engels-Lenin dio a las 900 páginas de borradores escritas por Marx en 1857-1858. Aunque descubiertas por Riazánov a mediados de la década de 1920, estas monografías sobre "economía", escritas por Marx para él mismo más que para ser publicadas, aparecieron en Moscú en 1939-1941 y sólo en alemán. El estallido de la segunda guerra mundial hizo que esta época fuese poco propicia para una amplia difusión. Hasta el presente estos manuscritos no se han publicado completos en inglés. La sección independiente acerca de las "Épocas progresivas de las formaciones socioeconómicas" se publicó en Inglaterra en 1964 como *Pre-capitalist economic formations*, editado y con una introducción por Eric Hobsbawm y traducido al inglés por Jack Cohen; Nueva York, International, 1965. [*Formaciones económicas precapitalistas*, cit.]. Recientemente apareció otra edición fragmentaria: *The Grundrisse*, traducida y editada por David McLellan, Nueva York, Harper & Row, 1971.

¹²⁶ El magnífico erudito revolucionario que fue Riazánov, cayó víctima de la victoria de Stalin mucho antes de que ésta condujese inexorablemente a los infames juicios fraudulentos de Moscú de 1936-1938.

1) Es el resultado de quince años de investigaciones [...] 2) Expone científicamente, por primera vez, un importante punto de vista sobre las relaciones sociales. Al partido le debo, pues, el no dejar que a la obra la desluzca el estilo rígido, desmañado.¹²⁷

Finalmente, no sólo el mundo comunista tuvo la culpa de que la obra naciese muerta cuando finalmente se publicó en 1939- 1941. No se reeditó hasta 1953, y aun entonces, "Occidente" no pudo salir de su estupor ideológico, pese a que la aparición masiva del comunismo le había llevado a interesarse por la investigación académica seria de la "marxología",¹²⁸ la que sin embargo se limitó —y sin duda no por accidente— al joven Marx.

Y nuevamente se necesitó nada menos que otra revolución —esta vez la china— antes de que se manifestase la compulsión de publicar los *Grundrisse*: primero la sección más significativa para nuestra época, acerca de las "formaciones económicas pre- capitalistas", y finalmente el grueso de la obra, igualmente significativa, acerca de la revolución tecnológica de la automatización. Para entonces las cosas ya estaban claras: sencillamente no era cierto que Marx hubiese abandonado la dialéctica hegeliana cuando se convirtió no sólo en "economista" y teórico sino también en participante de las revoluciones proletarias.

¹²⁷ Consúltese la carta de Marx a Weydemeyer del 1 de febrero de 1859, en la cual anuncia la publicación y agrega: "Espero obtener una victoria científica para nuestro partido." Esta frase fue citada por A. Leontiev, que es lo suficientemente desvergonzado como para tratar de atribuirle a Marx ¡una actitud de aprobación frente al partido comunista! "Estas palabras —escribe el principal teórico de la revisión hecha por Stalin, en 1943, de la teoría del valor de Marx, para hacerla aplicable a la 'sociedad socialista'— son notablemente características de la actitud de Marx hacia su obra. Él consideraba a su obra teórica como el cumplimiento de una obligación sumamente importante para con la clase obrera y su vanguardia, el partido comunista" (*Marx's Capital*, Nueva York, International, 1946, p. 100). En realidad, y como es bien sabido, en 1859 no sólo no existía tal partido sino que, después de la derrota de las revoluciones de 1848, Marx se negó a tener nada que ver con ninguna de las disputas "partidarias" de los emigrados y se refugió, en cambio, en el Museo Británico. No habría de volver a la actividad "partidaria" hasta 1864, cuando ayudó a establecer la primera Asociación Internacional de los Trabajadores (véase *Marxism and freedom*: "Trabajador e intelectual en un punto crítico de la historia: 1848-1861", pp. 69-77; y "La guerra y el asalto a *El capital* de Marx", pp. 237-239).

¹²⁸ Véase el resumen de Irving Fetscher de la obra en "*Marxismusstudien, Rediscovery of a Native Son*", *Survey*, julio-septiembre, 1960.

Antes de la publicación de los *Grundrisse*, la opinión más generalizada (porque así lo había enseñado el marxismo *oficial*, tanto el socialdemócrata como el comunista) era que Marx, apenas "descubrió" la lucha de clases y formuló la teoría del plusvalor, renunció a la dialéctica hegeliana. La publicación de los *Grundrisse* desmintió esa creencia. Pero aunque los argumentos han cambiado, la hostilidad empírica hacia la dialéctica sigue siendo la misma. Un historiador marxista inglés atribuye la negación de los *Grundrisse* a las dificultades que los estudiantes modernos tienen con los "hegelianismos".¹²⁹

Lo cierto es que en ninguna parte, ni siquiera en los ensayos "estrictamente" filosóficos del joven Marx, es Marx más "hegeliano" que en estos borradores "rigurosamente" económicos que, en última instancia, son amplísimos esbozos del desarrollo de la humanidad y no sólo del capitalismo. Y esto, *precisamente esto*, es lo que desconcierta a los historiadores profesionales, así como la economía desconcertó a los economistas profesionales. Y si los economistas no pudieron advertir que la economía perdía terreno frente a la historia, los historiadores no ven que, como el joven Marx lo expresó en *La Sagrada Familia*,

la historia no hace nada; no posee riquezas colosales, "no libra ninguna batalla". Es más bien el hombre —el hombre real, vivo— el que actúa, posee y lucha. No es de ninguna manera la historia la que utiliza al hombre como un medio para llevar a cabo sus fines, como si se tratara de otra persona; por lo contrario, la historia no es más que la actividad del hombre en persecución de sus propios fines.

El Marx maduro, enfocando así toda la historia, destruye el fetichismo de los historiadores y rastrea en cambio el *movimiento* de la historia, revelando con ello a los hombres como parte del "movimiento absoluto de transformación", como los artificios de la historia. La incapacidad para habérselas con los *Grundrisse* tiene poco que ver con el "hegelianismo" y mucho con el marxismo de Marx, que "se niega" a convertirse en un dogmatismo o en una disciplina, ya sea económica o histórica, filosófica o sociológica.

¹²⁹ Hobsbawm elogia el "brillante análisis" de Marx pero adhiere resueltamente a la idea de que la consecuente lógica interna que Marx descubre en el análisis de la evolución histórica no es historia "en el sentido estricto". Véase su introducción (p. 11) a las *Formaciones económicas precapitalistas* de Marx [*Formaciones...* cit., p. 7]. En adelante las referencias a esta obra de Marx se harán citando el número de página.

Lamentablemente, aun los marxistas independientes, que no se avergüenzan de la dialéctica hegeliana y que consideran a los *Grundrisse* como un "eslabón decisivo" en el desarrollo del marxismo, fueron incapaces de dejar a Marx hablar por sí mismo, y usaron en cambio citas aisladas tomadas de los *Grundrisse* para sostener sus propios análisis de la realidad actual. Y ello pese a su propia insistencia en afirmar que es imposible para quien no haya asimilado los *Grundrisse*, comprender hasta qué punto es esencial en Marx la unidad de filosofía y economía.¹³⁰

Puesto que la realidad actual nos enfrenta con oposiciones como el nacimiento del Tercer Mundo y el surgimiento de ese monstruo —la automatización— que domina a los países tecnológicamente avanzados, necesitamos examinar las dos secciones fundamentales de los *Grundrisse*: "Formas que preceden a la producción capitalista" y "Maquinaria".¹³¹

1. *Épocas progresivas de las formaciones sociales*

Cuando informa a Engels que finalmente ha elaborado su singular teoría del plusvalor, después de más de una década de investigación, Marx se queja de que los *Grundrisse* carecían de forma, "como un guisado de coles y zanahorias". "He tirado por la borda toda la doctrina de la ganancia tal como existía hasta ahora", escribía Marx el 14 de enero de 1858. "En el método del tratamiento, el hecho de que por mero accidente volviese a hojear la *Lógica* de Hegel, me ha sido de gran utilidad."

La "utilidad" a que Marx hacía referencia se aplicaba sólo a los dos capítulos que publicó en 1859 bajo el título de *Contribución a la crítica de la economía política*.¹³² Y de estos dos capítulos, sólo el segundo —El

¹³⁰ Paradójicamente, los comunistas que encubren su régimen de capitalismo de Estado llamándole "comunismo", y los críticos del comunismo que sostienen que los países tecnológicamente avanzados producen hombres unidimensionales, se han apoyado en la sección sobre la maquinaria de los *Grundrisse* (véase especialmente: Profesor Edward Lipinski, "The heritage of Marx: social effects of automation" en *Polish facts and figures*; y también Herbert Marcuse, *One-dimensional man* [*El hombre unidimensional*, cit.]).

¹³¹ En lo sucesivo, las citas de esa sección de los *Grundrisse* ("The exchange of living labor for objectified labor" [El intercambio de trabajo vivo por trabajo objetivado], pp. 592-600; y "Capital and profit; role of machinery" [Capital y ganancia; rol de la maquinaria], pp. 631-650) remitirán a mi propia traducción.

¹³² La publicación norteamericana de 1910 de la *Contribución a la crítica de la economía política* contiene la Introducción como Apéndice, y el Prólogo aclara por qué: "Aunque había esbozado una introducción general, prescindiendo de ella, pues,

dinero— fue tomado de los *Grundrisse*, mientras que el primero y más importante —La mercancía— fue formulado por primera vez para la obra cuando ésta iba a entrar en prensa. Ello tampoco satisfizo a Marx.

La crisis financiera de 1857, que lo movió a preparar la publicación de parte de los *Grundrisse*, fue también la razón de que se esperasen desarrollos revolucionarios que no se produjeron. Dicho de otro modo, lo que realmente estaba en juego, para Marx, era la preparación teórica para la revolución. Habría de transcurrir otra década, no sólo de trabajo teórico sino también de huelgas y levantamientos; sobrevendrían el nacimiento de la primera Asociación Internacional de los Trabajadores, la guerra civil en los Estados Unidos y el acontecimiento más importante de su vida —la Comuna de París— antes de que Marx, habiendo transformado a los *Grundrisse* en *El capital*, estuviese finalmente satisfecho con la segunda edición francesa (1873-1875) de ese gran hito teórico.

No obstante, el punto que abordamos en esta sección es la tranquila década de 1850. En ningún momento el problema consistió, para Marx, en "aplicar" la dialéctica hegeliana, sino en dilucidar qué desarrollo dialéctico surgía del sujeto mismo. En una carta a Engels, el 1 de febrero de 1858¹³³, la crítica de Marx a Lasalle acerca del tema es inequívoca:

Aprenderá a sus expensas que llevar una ciencia mediante la crítica al punto en que pueda ser expuesta dialécticamente, es una cosa enteramente distinta que aplicar un sistema lógico abstracto, de confección, a vagas nociones de ese mismo sistema.

Lo que estaba en discusión era la aparición del fenómeno totalmente contradictorio de la insuficiencia y al mismo tiempo de la imprescindibleidad de la dialéctica hegeliana. No hay mejor laboratorio en el cual observar ese proceso que los *Grundrisse*.

Los borradores de 1857-1858 que Marx escribió para sí mismo como una serie de monografías consisten en tres "capítulos" sumamente disparejos. El primero contiene la Introducción, inconclusa, de 43 páginas, que Kautsky publicó en 1903. El segundo capítulo, sobre el dinero, tiene 105 páginas y fue retocado para su publicación como parte de la *Contribución a la crítica de la economía política*; en él, como en la *Lógica*,

bien pensada la cosa, creo que el adelantar los resultados que han de demostrarse, más bien sería un estorbo, y el lector que quiera seguirme deberá estar dispuesto a remontarse de lo particular a lo general."

¹³³ Todas las referencias a la correspondencia se han hecho por fecha y no por el lugar donde aparecen, a fin de facilitar su localización, en cualquier idioma.

cada tema está seguido de "Notas" polémicas contra otros teóricos (Estas "Observaciones" debían ser elaboradas en no menos de cuatro libros, pero fueron relegadas al final de *El capital*, bajo el rubro "Teorías sobre el plusvalor"). El tercer y último capítulo de los *Grundrisse*, "Del capital" consiste en 512 páginas y (según lo demuestran uno de los esbozos allí contenidos y toda la correspondencia de Marx acerca del tema) debía abarcar seis libros: El capital, la propiedad de la tierra, el trabajo asalariado, el Estado, el comercio exterior, el mercado mundial. Y más aún; según lo demuestra la introducción, el capítulo analizaba también la "superestructura", no como un epifenómeno sino como el universalismo del arte griego. Este borrador general es, en muchos aspectos, una concepción más total que la de esa otra obra, lógica y precisa, que es *El capital*. Los *Grundrisse* ponen de manifiesto una formidable visión histórica y universal; no sólo un análisis de la sociedad existente, sino también una concepción de una nueva sociedad basada en las fuerzas humanas en expansión, durante un siglo en el cual todo el mundo ilustrado pensaba en expandir las fuerzas materiales como la condición, la actividad y el propósito de toda liberación. Independientemente de su "informidad", el alcance histórico de esta obra¹³⁴ es lo que le permite a Marx, durante el examen de la relación entre el capital y el trabajo "libre" como trabajo alienado, plantear el problema de las sociedades precapitalistas e internarse en él. Al responder a la pregunta de cómo el trabajador asalariado llegó a ser libre, Marx escribe:

Esto significa, ante todo, separación del trabajador con respecto a la tierra como su laboratorio natural y, por consiguiente, disolución de la pequeña propiedad de la tierra, así como también de la propiedad colectiva de la tierra basada en la comuna oriental (p. 68). [Karl Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, cit., p. 51.]¹³⁵

Éste es el párrafo inicial de la actualmente famosa sección de la obra que trata de las sociedades precapitalistas, y que alcanzó tal fama a causa

¹³⁴ He aquí cómo lo expresó Marx: "Los economistas escogen la abstracción del capital como materia prima e instrumento de trabajo a fin de presentar al capital como un elemento necesario de la producción. Aun los socialistas dicen que necesitamos del capital, pero no de los capitalistas. El capital aparece como la mera *Sache* [cosa], y no como la relación de producción [...]"

¹³⁵ En esta sección, la paginación se refiere a las *Formaciones económicas precapitalistas*, mientras que las citas no paginadas están tomadas directamente de los *Grundrisse* (véase nota 30).

del nacimiento de un nuevo Tercer Mundo en general y de China comunista en particular. Ésta es la sección en que el presente se convierte en punto de intersección en la historia entre el futuro y el pasado, mientras Marx insiste en que el hombre no anhela "seguir siendo algo formado por el pasado, sino que se encuentra inmerso en el movimiento absoluto del devenir."

No hay una idea de Marx peor interpretada que la que se refiere al "modo de producción asiático":¹³⁶ como si aquél hubiese permanecido eternamente estancado mientras la producción capitalista no cesaba nunca de "avanzar", incluso en el "socialismo". En realidad, Marx no consideró nunca que en el modo oriental de producción hubiese exclusivamente "atraso". A diferencia de 1847, cuando escribió el *Manifiesto comunista*, sabiendo poco de Oriente y exaltando a las revoluciones burguesas que derrotaban "las murallas chinas de la barbarie", en la década de 1850 Marx se expresó con desdén, indignación y absoluta oposición a la sociedad occidental y a las guerras del opio que ella desató sobre China. Exaltó también la gran rebelión de Taiping. He aquí cómo analizó Marx esta revuelta en el *New York Daily Tribune* del 14 de junio de 1853:

[...] las rebeliones crónicas que subsisten en China desde hace diez años y que ahora convergen en una formidable revolución: ¿Acaso estas potencias traficantes del orden [Inglaterra, Francia y América] que pretenden apoyar a la tambaleante dinastía manchú, olvidan que el odio hacia los extranjeros [...] se convirtió en sistema político sólo a partir de la conquista del país por la raza de los tártaros manchúes?

¹³⁶ El profesor Wittfogel creó un verdadero "universal", llamado *despotismo oriental*. No satisfecho con la originalidad de esta creación, trató de atribuírsela a Marx antes de que éste "traicionase" esas ideas iniciales. Por otra parte, George Lichtheim, que hizo una importante contribución al rastrear el pensamiento de Marx sobre el tema, y mostró que constituye una original contribución a la teoría ("Marx and the Asiatic Modes of Production", *St. Anthony's Papers*, vol. xiv, 1963), está sin embargo tan abrumado por la singularidad de la contribución alemana, es decir, europea, a la civilización, que trata de descartar los escritos de Marx sobre Oriente aparecidos en la prensa. Es así que, mientras afirma que la sección de los *Grundrisse* es "brillante", descarta al mismo tiempo muchos de los artículos de Marx aparecidos en *The New York Daily Tribune*, que elogian a la "revolución china", como si sólo hubiesen buscado un efecto periodístico. ¿Por qué entonces Marx hizo también referencia a la rebelión de los Taiping directamente en *El capital*? (Véanse los artículos que Marx escribió para el *Tribune* y que se han publicado en forma de libro: *The American journalism of Marx and Engels*, Nueva York, New American Library, 1966.)

La inmovilidad del hombre en la antigua China, la burocracia estatal que se resistía a todo cambio en la esclavización de su población, fueron, naturalmente, cosas que Marx fustigó despiadadamente. Pero ello no significaba que estuviese "a favor" del singular régimen feudal alemán. Lo que le interesaba en todas estas etapas de desarrollo era el momento en que la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción alcanzara el punto explosivo: "las épocas de revolución social".

Al mismo tiempo Marx consideraba como "la época de disolución" al período en que el *trabajador* se ve despojado de toda cualidad excepto el trabajo. La separación del trabajador de la tierra y su hacinamiento en las fábricas no constituyó en modo alguno una página de oro en la historia, y los trabajadores trataron de resistirse por todos los medios:

Está históricamente comprobado que esa masa intentó al principio la mendicidad, el vagabundo y el robo, pero que fue empujada fuera de esa vía y hacia el estrecho camino por medio de la horca, la picota, el látigo; de tal modo que los gobiernos de Enrique VII, VIII, etcétera, aparecen como condiciones del proceso histórico de disolución y como creadores de las condiciones para la existencia del capital (p. 111). [*Formaciones económicas precapitalistas*, cit., p. 88.]

Es evidente que la "nueva sociedad", entendida como el nacimiento del capitalismo, no constituye una edad de oro para la masa trabajadora. Pero naturalmente, sí puede serlo en el caso opuesto. Y en ninguno de los escritos de Marx se ha traslucido nunca duda alguna acerca de ello. Este cambio de actitud hacia el modo asiático de producción entre mediados de la década de 1840 y mediados de la década de 1850, lejos de ser una "traición", muestra el verdadero avance de su conocimiento y sus teorías.

En los *Grundrisse*, Marx había señalado que "la historia asiática es una suerte de unidad indiferenciada entre la ciudad y el campo", que, al combinar la agricultura con la manufactura, convirtiéndose así en una "unidad autosuficiente", tenía poca necesidad del comercio o del desarrollo individual. Repetidas veces señaló que, al combinar agricultura e industria y ser, por lo tanto, completas, estas "aldeas autónomas", pese a lo inofensivas que pudiesen parecer, habían sido siempre el fundamento del despotismo oriental. Como hemos visto, no fue sólo el despotismo oriental sino también el primitivismo de la comunidad lo que permitió el surgimiento de la "unidad superior", del "padre", del "déspota". Este factor convirtió a la comunidad en una sociedad cerrada, de manera que la comunidad "como Estado" y el Estado como "señor supremo" pudiese

costear, por ejemplo, la construcción de "acueductos [...] [que] aparecen como obra de la unidad superior, del gobierno despótico que flota por encima de las pequeñas comunidades". Además, la ausencia de propiedad privada y el hecho de que la burocracia estatal maneja el *plustrabajo* de la comunidad fueron factores que perpetuaron esta regla.

Lo que Marx se propone señalar es que "el hombre sólo se aísla a través del proceso histórico. Aparece originalmente como un *ser genérico*, un *ser tribal*, un *animal gregario*" (p. 96). [*Formaciones*, cit., p. 75.]

Todas estas profundas observaciones fueron escritas por Marx casi como meras acotaciones a su principal preocupación: el análisis del desarrollo capitalista. Aunque dichas observaciones podrían formar la base para una teoría de los países subdesarrollados, los comunistas se limitan a retorcerlas para apoyar una línea política a la cual han arribado a través de otras consideraciones, que no son ni la teoría marxista ni la revolución mundial. En cuanto a los anticomunistas profesionales, en la medida en que algún estudioso se interesó en el tema, fue sólo para elaborar una teoría como la del despotismo oriental de Karl Wittfogel, absolutamente opuesta a la de Marx, y acusar después a este último de haber "traicionado" sus ideas originales.

2. El "autómata" y el trabajador

Como vemos, los borradores de 1857-1858, redactados durante el período de "maduración" de la teoría "científica" de Marx, lejos de ser una gran línea divisoria entre este período y las obras del joven Marx, el joven "filósofo", fueron, de hecho, tan "hegelianos" como todo lo que Marx había escrito antes de la ruptura epistemológica. Indudablemente, la relectura de la *Lógica* de Hegel fue, como lo afirmó Marx, accidental. Pero el escrupuloso análisis lógico del proceso de intercambio, la producción y la circulación, realizado según la dialéctica hegeliana, no fue mero "coqueteo". Por lo contrario. En la carta del 14 de enero de 1858, donde dice que la *Lógica* le ha sido de "gran utilidad", Marx señala también lo siguiente:

Si alguna vez llega a haber tiempo para un trabajo tal, me gustaría muchísimo hacer accesible a la inteligencia humana común, en dos o tres pliegos de imprenta, lo que es *racional* en el método que descubrió Hegel, pero que al mismo tiempo está envuelto en misticismo.

No obstante, no era el misticismo el que limitaba el desarrollo dialéctico en la esfera económica. Era el tema mismo. Es decir, que a menos que el propio sujeto (o sea el proletariado) recree o vuelva a crear la dialéctica tal como ella surge *de la práctica*, no hay avance. En parte alguna se lo ve más claramente que en la sección acerca de la maquinaria.

Así como el nacimiento del Tercer Mundo otorgó nueva vigencia a la sección que se ocupa de las sociedades precapitalistas, también el desarrollo de la producción automatizada en los países tecnológicamente avanzados atrajo la atención sobre la sección que trata de la maquinaria. Sin embargo, las dos secciones no son comparables; porque mientras Marx no revisó la historia de las sociedades precapitalistas, no cesó en cambio de revisar la sección sobre la maquinaria, en la década transcurrida entre la redacción de los borradores de 1857-1858, y la publicación de *El capital* primero en 1867 y luego en 1872-1875, pasando por la reescritura de 1861-1863; de hecho, dejó aún más notas, redactadas en sus últimos días.

Además, ninguna de las "reescrituras" se hizo para acumular más "hechos", ni mucho menos sólo para elaborar nuevas "formulaciones" de pensamiento, sino que se refieren más bien a las acciones de los trabajadores en la década de 1860, en comparación con las de la tranquila década de 1850. Por lo tanto, la última palabra sobre el tema de la maquinaria no está en los *Grundrisse* sino en *El capital*. No se trata de que lo que Marx analizó en los *Grundrisse* esté "equivocado", sino simplemente de que no es lo suficientemente concreto. Ocurre no sólo que la verdad es siempre concreta, sino que la especificidad de la dialéctica, del sujeto (el proletariado), es irreductible. La simple, la profunda verdad es que las verdaderas luchas de clases alcanzaron su mayor intensidad durante la turbulenta década de 1860.

De modo que, comparados con la importancia atribuida a la maquinaria como un "monstruo" al que los trabajadores deben vencer, en los *Grundrisse* se destaca mucho más la maquinaria como proveedora de la base material para la disolución del capital, mientras los obreros figuran junto a la producción como su "regulador". Además, comparados con la descripción gráfica que hace *El capital* de la resistencia de los obreros a someterse a la disciplina del capital en el proceso mismo de la producción, los *Grundrisse* destacan aun la condición *material* de la solución de los conflictos y las contradicciones. Así, la contradicción "general" del capital y la disminución de la tasa de ganancia no parecen tan inherentes al "destino de los trabajadores" como cuando vemos la verdadera lucha de clases en el momento de la producción. Aunque Marx *en ningún momento* consideró a las fuerzas materiales en expansión como si fuesen la

condición, la actividad, el propósito de la liberación, lo cierto es que en los *Grundrisse* desarrolló la sección acerca de la tecnología "como tal", y después rompió en realidad con la estructura íntegra de la obra. En verdad, a medida que los *Grundrisse* se convertían en *El capital*, Marx rompía con el concepto mismo de la teoría.

Cuando se examinan los cambios producidos en la sección dedicada a la maquinaria,¹³⁷ es necesario tener presente la realidad actual. Es importante porque, con el nacimiento de la actual automatización, algunos filósofos marxistas dieron súbitamente un nuevo giro al análisis que Marx hace en los *Grundrisse* de lo que él subtítulo "la última etapa del desarrollo de la relación de valor de la producción basada en el valor". Allí Marx elaboró los efectos del "autómata" cuando la producción no se basa ya en el valor. La actitud corriente hacia la tecnología parece considerarla como un factor que "absorbe" al proletariado. Se hace entonces tanto más necesario seguir a Marx *en acción* en esta misma sección.

"Estoy agregando algo a la sección sobre la maquinaria", le escribía Marx a Engels el 28 de enero de 1863:

Hay aquí algunos curiosos problemas que ignoré en mi primera exposición. A fin de aclararlos he releído todas mis anotaciones (resúmenes) sobre tecnología y también estoy asistiendo a un curso práctico (únicamente experimental) para obreros [...] Comprendo las leyes matemáticas, pero la más simple realidad técnica que requiera percepción me es más difícil que al peor de los estúpidos.

Cuatro días antes había escrito a Engels diciéndole que se encontraba en grandes dificultades porque no entendía "cuál era el funcionamiento de la llamada máquina de hilar *antes* de la invención de la hiladora automática"; y una vez más se preguntaba: "¿en qué se expresa entonces la interferencia de la fuerza motriz de la máquina de hilar en relación con las fuerzas de la energía?"

Durante meses, antes de plantear estas cuestiones, Marx había estado acosando a Engels con preguntas acerca de las "categorías de obreros [que hay] en tus fábricas"; pero lo hacía con el propósito de mostrar la falsedad de la idea de Adam Smith acerca de la división del trabajo como si lo que

¹³⁷ Para los que deseen seguir los cambios hechos al reestructurar *El capital*, será conveniente consultar la lista por página incluida por Friedrich Engels en el Prólogo al volumen 2. Véanse también las pp. 90-92 y los dos capítulos sobre los cuatro volúmenes de *El capital*, su lógica y alcance y su dialéctica y humanismo, en *Marxism and freedom*, pp. 103-149.

sucede en la sociedad —la competencia, la "independencia", la "igualdad"— fuese también válido en la fábrica. Marx habría de demostrar que no es la competencia la que rige la división del trabajo en la fábrica, sino la autoridad del capitalista, su "plan despótico", es decir, la estructura jerárquica del capital mismo. Pero, pese a su concepción materialista de la historia, Marx parecía asombrarse constantemente de descubrir que tanto los científicos como los filósofos aceptan lo dado como real, en todos los terrenos excepto en sus propias especialidades. Así, el 18 de junio de 1862 escribía a Engels:

Es notable que Darwin, en el terreno del reino animal y vegetal, revele de nuevo a la sociedad inglesa con su división del trabajo, su competencia, su apertura de nuevos mercados, sus "invenciones" y su malthusiana "lucha por la existencia". Es éste el *bellum omnium contra hobbesiano*, y ello recuerda a Hegel en su *Fenomenología*, en la cual la sociedad civil se describe como "el reino espiritual de los animales".

Marx habría de expresar un pensamiento similar directamente en la sección de *El capital* referida a las máquinas:

Las fallas del materialismo abstracto de las ciencias naturales, un materialismo que hace caso omiso del proceso histórico, se ponen de manifiesto en las representaciones abstractas e ideológicas de sus corifeos tan pronto como se aventuran fuera de los límites de su especialidad.¹³⁸

Así como "La historia y su proceso" llevó a Marx a decidirse a incluir una sección íntegra sobre la lucha por la reducción de la jornada de trabajo, lo condujo también a un nuevo concepto de tecnología:

Se podría escribir una historia entera de los inventos que surgieron, desde 1830, como medios bélicos del capital contra los amotinamientos obreros.¹³⁹

El capitalismo había avanzado desde la necesidad de extraer horas gratuitas de trabajo extendiendo la duración de la jornada laboral, hasta la capacidad de extraer plusvalía *en* la misma jornada de trabajo. El desarrollo de la maquinaria realizó esta hazaña obligando al trabajador a trabajar a su misma velocidad, tratando de trasformarlo en *su* apéndice. Lejos de tener

¹³⁸ *Capital*, vol. 1, p. 406 n [*El capital*, cit., vol. 2, p. 453 n.].

¹³⁹ *Ibid.*, p. 476 [p. 530].

éxito, intensificó la resistencia de los trabajadores. Marx siguió atentamente cada huelga obrera. Lo concreto; esta palabra resume la escrupulosidad con que Marx siguió la lucha del trabajador, haciéndola inseparable de sus dos opuestos: la concentración y la centralización del capital y el desarrollo de la maquinaria. El autómatas se convirtió en un sistema organizado de máquinas, que ejecutan cada movimiento obedeciendo las órdenes emitidas por un autómatas central a través del mecanismo trasmisor; así, las máquinas se tornan "objetivas" y "el obrero encuentra [su organismo de producción] como condición de producción material, preexistente a él y acabada".¹⁴⁰ Pero lo que se ha de tener en cuenta no es tanto la máquina como la resistencia del trabajador a su "marcha uniforme" y a su "disciplina cuartelaria".¹⁴¹

En los *Grundrisse* nos encontramos con un mundo muy diferente de aquel que albergaba a las máquinas. Los *Grundrisse* constituyen la prueba de la limitación pero también de la indispensabilidad de la dialéctica. La limitación no está determinada por las deficiencias de la dialéctica "como método", ni mucho menos por la necesidad de remplazarla por el "estructuralismo", genérico o no, sino que reside más bien en el hecho de que la dialéctica no es una ciencia "aplicada". Debe recrearse la dialéctica tal como surge espontáneamente del sujeto en desarrollo. En este punto, *precisamente en este punto*, hubo una genuina *Aufhebung* (trascendencia) y al mismo tiempo una preservación. De ese modo, la dialéctica marxista trascendió y preservó la dialéctica hegeliana. Sin embargo, hasta que el sujeto, es decir, el proletariado de la década de 1860, comenzó a actuar — las huelgas y revueltas europeas, la guerra civil estadounidense, la dimensión negra— el análisis dialéctico siguió siendo necesariamente intelectualista y se mantuvo aislado del proletariado que se aprestaba a lanzarse a la acción masiva. Precisamente por eso, en la década de 1860 Marx vio todo bajo una luz diferente, después de lo cual decidió comenzar *El capital* "ab novo".

A lo largo de los diez apartados de ese capítulo, "Maquinaria y gran industria", Marx no pierde de vista ni por un momento la dialéctica interna, la relación esencial entre sujeto y objeto, que conduce inexorablemente a la contradicción más absoluta e irreconciliable. Cuando lo vemos lanzarse contra los economistas que sostienen que no puede haber antagonismos, dado que éstos no pueden surgir de la maquinaria "como tal", nos quedamos sin aliento ante la idea de que las máquinas no son otra cosa que

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 421 [p. 470].

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 463 [p. 517].

el capital, opresivo, dominador, explotador, lleno de contradicciones, perverso. Pero, lejos de pensar en Hegel, pensamos en esta nueva visión del mundo. Sin embargo, es Marx mismo quien poco más tarde nos lleva de vuelta a Hegel, cuando se burla de John Stuart Mill, que intenta "anexar" la teoría de la ganancia de David Ricardo basada en el trabajo como la fuente de la riqueza a la "remuneración de la abstinencia" de Nassau Senior: "En la misma medida en que le es ajena la «contradicción» hegeliana, fuente de toda dialéctica, Mili se siente como el pez en el agua en medio de las contradicciones más vulgares."¹⁴²

Marx no hubiese dedicado nunca más de un cuarto de siglo a lo que él llamó la "triste ciencia" —la economía política— salvo que, en su forma reconstruida, marxista, ayudase a discernir la ley del movimiento de la formación social capitalista. La ciencia reconstruida significaba no sólo que sus descubrimientos originales modificaban totalmente el panorama, sino también que estas categorías económicas originales estaban tan arraigadas filosóficamente, que se creaba una nueva unidad a partir de la economía, la filosofía, la revolución. La racionalidad histórica que Marx descubrió como immanente en la esperanza de los hombres significaba, a su vez, que son los seres vivos los que realizan el significado de la filosofía, cuando unifican la teoría de la liberación y la lucha por ser libres. Hasta tal punto el sujeto de la historia es el hombre *libre*, que Marx llamó al período en el cual él vivió —y en el cual aún vivimos nosotros— la *prehistoria* de la humanidad. La verdadera historia del hombre no empieza mientras éste no es libre y mientras no pueda desarrollar todas sus posibilidades innatas, sofocadas por la sociedad de clases, y especialmente por el capitalismo productor de valor. Tampoco en los *Grundrisse* podemos dejar de *sentir* la presencia de una visión grandiosamente unificadora de lo que será el futuro *después* de la trascendencia de la producción mecanizada basada en la extracción de plusvalor.

[...] si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿Qué es sino la universalidad de las necesidades, las capacidades, los goces, las fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal? ¿Qué, sino el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto las de la así llamada naturaleza como su propia naturaleza? ¿Qué, sino la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir, al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón *preestablecido*? ¿Qué,

¹⁴² *Ibid.*, p. 654 n. [p. 737 n].

sino una elaboración como resultado de la cual el hombre no se reproduce en su carácter determinado sino que produce su plenitud total? ¿Como resultado de la cual no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir? (pp. 84-85). [*Formaciones*, cit., p. 65.]

Es imposible leer los *Grundrisse* sin darse cuenta de que Marx está *en acción*, esculpiendo en la roca virgen teorías originales no sólo con respecto a la economía sino también al desarrollo total de la humanidad. Es como si estuviésemos oyendo a Marx pensar en voz alta, y es imposible no tener conciencia de la naturaleza absolutamente dialéctica de cada una de las partes de los *Grundrisse* como sustancia del todo. Sin ellos, la "economía" de Marx se hubiese visto despojada de su misma savia: una filosofía no sólo de la historia sino también de la revolución.

La dialéctica hegeliana fue el crisol donde el materialismo se trasformó en filosofía histórico-universal de la libertad, así como el proletariado en cuanto "sujeto" de la emancipación del hombre, que pone fin a todas las sociedades *de clase*, trasformó el desarrollo dialéctico de la *prehistoria* del hombre en el despertar de todas las potencialidades humanas dentro de un "movimiento absoluto del devenir".

Los *Grundrisse* han destacado, fuera de toda duda, mucho más que la simple verdad de que el Marx maduro, al igual que el Marx joven, consideraba a la dialéctica hegeliana como la fuente de toda dialéctica, incluida la suya propia. El hecho de que aquí los absolutos de Hegel no se reduzcan a un teísmo sino que, al igual que la negatividad de la *Fenomenología*, aparezcan en su aspecto creador como un "movimiento absoluto del devenir", muestra cuán grande es la distancia recorrida por Marx en su retorno a Hegel. A diferencia de su ruptura total con la sociedad burguesa, su ruptura con Hegel era necesaria para escuchar las nuevas voces —las de las masas que venían de lo profundo— y, junto con ellas, descubrir un nuevo continente del pensamiento: el materialismo histórico. Pero una vez que lo consiguió, y cuando Marx comenzó concretamente a trasformar la economía política en "economía" marxista —la filosofía de la actividad humana, las luchas de clases y el autodesarrollo de los trabajadores que alcanzan su propia emancipación— el método dialéctico llegó a ser tanto más indispensable cuanto que de la realidad misma conicrv zaron a surgir nuevos comienzos.

En el movimiento absoluto del devenir Marx rastreó el espíritu histórico siempre presente, el futuro inmanente en el presente, en su época. Para Marx, el "materialismo", o en lenguaje más ajustadamente marxista,

las condiciones de la producción material, significaban la producción y la reproducción de la verdadera existencia social del hombre. Para él, la historia no fue nunca esa "inanimada colección de hechos" que eran los que Marx llamaba "materialistas mecánicos", "empiristas abstractos". Era, por el contrario, las masas en movimiento, transformando la realidad, plasmando la historia de un modo nuevo. Bajo el influjo de estas masas creadoras, incluyendo el factor negro en la guerra civil estadounidense y, más tarde, a las masas parisinas que "tomaron el cielo por asalto", Marx completó sus estudios económicos y los volcó en *El capital*, entre 1867 y 1883.

El mundo de posguerra puso un signo de urgencia a los *Grundrisse* porque, globalmente, nos encontrábamos entonces en una intersección del pasado y el futuro: la tecnología no "como tal", sino vinculada a la posibilidad de pasar del "modo arcaico de producción" al socialismo sin atravesar el capitalismo pero pasando, sin embargo, por la industrialización. ¿Cuál es el rol del ser humano simultáneamente como revolucionario, como pensador y realizador? Finalmente, el hecho de que Marx no consideraba a los *Grundrisse* como mera materia prima para *El capital* puede verse en la forma en que respondió a esa misma pregunta, no sólo en su correspondencia con los narodniki acerca de la comuna eslava en cuanto subvariedad del "modo asiático de producción", sino también en uno de los últimos escritos suyos que poseemos. En la edición rusa de 1882 del *Manifiesto comunista* Marx respondió a esa cuestión proféticamente:

Si la revolución rusa da la señal para una revolución proletaria en Occidente, de modo que ambas se completen, la actual propiedad común de la tierra en Rusia podrá servir de punto de partida a una evolución comunista.

C. Las aventuras de la mercancía como fetiche

El señor Wagner olvida que mi tema no es el "valor" ni tampoco el "valor de cambio", sino una mercancía [...].

En segundo lugar, solamente un *vir obscurus* que no haya entendido ni jota de *El capital* [...] [puede no darse cuenta del] hecho de que, ya al hacer el análisis de la mercancía, yo no me he detenido en la forma dual en que ésta aparece, sino que voy directamente al hecho de que en este

ser dual que es la mercancía se expresa el carácter dual del trabajo cuyo producto ella es [...].

En el examen del valor, tuve en cuenta las relaciones burguesas y no una aplicación de esta teoría del valor a un "Estado socialista".

Marx, 1883¹⁴³

Aforismo: es imposible aprehender cabalmente *El capital*, de Marx, y especialmente su primer capítulo, si no se ha estudiado y comprendido *la totalidad de la Lógica* de Hegel. En consecuencia, ¡ninguno de los marxistas de los últimos cincuenta años ha comprendido a Marx!

Lenin, 1914

Por medio del método de una expresión lógica generalizada, Marx abarca ese contenido general que se incluye en las cosas mismas y sus relaciones. En consecuencia, sus abstracciones sólo expresan en forma lógica el contenido ya incluido en las cosas [...]. Ni antes ni después de la producción de la mercancía está la relación del trabajo con el producto expresado en la forma de valor.

Engels a Kautsky, septiembre 20 de 1884

El presente tiene una manera de iluminar el pasado, no meramente debido a las ventajas de la percepción tardía de las cosas, sino también porque la historia tiene una manera perversa de repetirse. Así, las súbitas y al parecer

¹⁴³ Lamentablemente, el último escrito de Marx que poseemos no ha sido aún traducido al inglés, razón por la cual he tratado de citarlo *in extenso*. Se trata de sus notas marginales sobre la obra de A. Wagner, *Allgemeine oder theoretische Volkswirtschaftslehre* (B. I. Grundlegung, 2, Auflage, 1879) y se lo ha traducido aquí de los *Archivos de Marx*, libro núm. 5, editados por Riazánov, Moscú, 1930.

eruditas ideas de Stalin¹⁴⁴ acerca de la "enseñanza" de *El capital*, en mitad de un holocausto mundial que asolaba a Rusia y la despojaba de su potencial humano, puso en realidad al descubierto la fetichización de todas las cosas y la cosificación del trabajo.¹⁴⁵ A diferencia de Marx, que se negó a inclinarse ante los impacientes por extraer conclusiones, que le hubiesen hecho suprimir el más difícil de los comienzos —el análisis de las mercancías en el capítulo 1 de *El capital*— Stalin exigió una ruptura con la estructura dialéctica de la mayor obra teórica de Marx, y ordenó que la "enseñanza" rusa omitiese ese primer capítulo. Marx había extendido su última sección para crear una nueva y original categoría marxiana, "el fetichismo de la mercancía"; los teóricos moscovitas, paradójicamente, utilizaron el hecho de que Marx "estaba abriendo nuevos caminos científicos" como excusa para desviarse de la metodología dialéctica de Marx, de la enseñanza de *El capital*, especialmente del primer capítulo, tal como él lo había escrito. Y afirmaron no sólo que sería "pura pedantería" enseñar la obra tal como estaba escrita, sino también que ello constituiría una violación del "principio histórico".

Como para Marx la historia y el verdadero desarrollo dialéctico eran una sola cosa, pudo comenzar con esa "unidad" de la riqueza capitalista: la humilde mercancía. De este modo pudo demostrar que la apariencia de esa forma de valor de un producto del trabajo es tan claramente capitalista, es

¹⁴⁴ Ni el nombre de Stalin ni el del verdadero autor de "Enseñanza de la economía" figuraban en aquel artículo cuando se lo publicó por primera vez en el periódico teórico ruso *Pod Znamenem Marxizma* [*Bajo la Bandera del Marxismo*], números 7-8, 1943. La revisión allí cometida se convirtió en la interpretación dominante. Además, se la enseñaba como si nunca hubiese existido otra interpretación. Sin embargo, debieron trascurrir diez años antes de que se pudiese escribir un texto (*Politicheski Uchebnik*, 1954). Actualmente este punto de vista es válido no sólo para los rusos, los chinos y otros comunistas, sino también para los trotskistas. (Véase mi reseña de *Marxist economic theory*, de Ernest Mandel, en *News & Letters*, mayo y junio-julio de 1970).

¹⁴⁵ Al investigar la "vida alienada, ideológica de la dialéctica marxista", un filósofo yugoslavo, marxista independiente, llegó a la siguiente conclusión: "Indudablemente, hasta ahora se acostumbró hablar de la dialéctica como de una guía para la acción. Pero ello significó apenas algo más que una *racionalización ulterior* de las diversas concepciones y decisiones políticas del pasado. De ahí que el stalinismo no rechazó la dialéctica en su conjunto de la misma manera que rechazó su principio clave: la negación de la negación. El uso de la terminología dialéctica creó una ilusión de continuidad metodológica. Más aún: se necesitaba esta *dialéctica distorsionada* y formal para probar que todo lo que existía dentro del socialismo debía ser necesariamente tal como era, es decir, que era racional."

un fetiche tan *histórico* que había aprisionado a todos los ideólogos, incluyendo a los economistas políticos clásicos que habían descubierto en el trabajo la fuente de todo valor. Los teóricos stalinistas, por lo contrario, *redujeron* "el principio histórico" al intercambio de los productos del trabajo entre las comunidades en los albores mismos de la historia. Como si aquél hubiese sido un intercambio de mercancías, estos teóricos extrajeron de ello la falaz conclusión de que así como las "mercancías" existían antes del capitalismo, seguirían existiendo después; y que también existen en el "socialismo". Al despojar a la forma-mercancía de un producto del trabajo de su carácter de clase específicamente capitalista, los revisionistas rusos allanaron el camino para la pasmosa inversión del análisis marxista de la ley del valor como móvil principal de la producción capitalista. Mientras que hasta ese momento, tanto para los marxistas como para los no marxistas, esa ley era inoperante en el socialismo, los teóricos stalinistas comenzaron a admitir que la ley del valor actuaba, por cierto, en Rusia, y que Rusia era al mismo tiempo "un país socialista".

El momento escogido para el asombroso pronunciamiento —era en 1943, el año en que los rusos descubrieron el sistema americano de producción de trabajo en cadena— implicó advertir a las masas rusas que no debían esperar ningún cambio en sus condiciones de trabajo y de vida sólo porque su heroísmo estaba ganando la batalla contra el nazismo. Por lo contrario, se les dijo a los trabajadores que tenían que trabajar más, y a los estudiantes que sería "pura pedantería" estudiar el capítulo 1 tal como Marx lo había escrito.

Aunque ésta no fue de ningún modo la primera vez que se atacaba la estructura dialéctica de *El capital* —desde el comienzo del reformismo, Eduard Bernstein insistió en que "el movimiento" debía librarse del "andamiaje dialéctico"— fue sin embargo la primera en que los comunistas se atrevieron a poner la mano sobre la principal obra teórica de Marx.

No perdamos de vista cómo ese crítico capítulo 1, *La mercancía*, revivió en todos los períodos críticos. Cuando estalló la primera guerra mundial, y durante el período revolucionario en Europa occidental que siguió a la revolución rusa, Lenin —que reconoció que el "coqueteo" de Marx con las categorías conceptuales hegelianas de universal, particular, individual, en su examen de las formas del valor, era un asunto muy serio— llegó a la conclusión de que es imposible comprender el capítulo 1 de *El capital* a menos que se haya aprehendido "la totalidad de la *Lógica* de Hegel". En 1919-1922 fue Lukács quien escribió:

Se ha sostenido con frecuencia —y no sin cierta justificación— que el famoso capítulo de la *Lógica* de Hegel que trata del Ser, el No-Ser y el Devenir contiene la totalidad de su filosofía. Podría afirmarse, quizás con igual justificación, que el capítulo que trata del carácter fetichista de la mercancía contiene en sí la totalidad del materialismo histórico.¹⁴⁶

Por otra parte, inmediatamente después de la segunda guerra mundial, todos, desde los teólogos hasta Sartre, discreparon con Marx al mismo tiempo que "descubrían" su humanismo. En momentos de suscitarse un Tercer Mundo por una parte y el conflicto chinosoviético por otra, las masas y los filósofos pugnaban en direcciones opuestas, con el principal ideólogo del Partido Comunista francés volviendo *teóricamente* al redil del nacimiento histórico del revisionismo de Bernstein, el primero en exigir la eliminación del "andamiaje dialéctico" de las obras de Marx.¹⁴⁷

Sea ello como fuere, la dialéctica sigue reapareciendo en períodos de crisis, revoluciones y contrarrevoluciones, no porque los filósofos así lo quieran, sino porque las masas, en acciones históricas (su manera de "conocer") siguen representando a la dialéctica en todos los "concretos universales" nuevos, reales e históricos. O así lo creía Marx, quien después de la Comuna de París y de su manifiesto histórico analítico, *La guerra civil en Francia*, estaba preparando una segunda edición de *El capital*, con importantes modificaciones de "El fetichismo de la mercancía".

¹⁴⁶ Véase Georg Lukács, "La cosificación y la conciencia del proletariado", en *Historia y conciencia de clase* (1923), p. 170. Es por cierto penoso que, pese a haber participado en la revolución húngara de 1956, después de treinta años de capitulación ante el stalinismo, Lukács haya precedido aquel trabajo fundamental —que había desempeñado por sí mismo, por así decirlo, un papel revolucionario al alentar a los marxistas independientes en su continuo desarrollo de la integridad de la dialéctica hegeliana con la marxista— de un nuevo Prólogo en el cual se retractaba de muchas de sus ideas filosóficas originales. Y más aún: procedió a reiterar la "teoría" de Stalin acerca del "socialismo en un solo país". Éste no es el lugar adecuado para indagar el aspecto más trágico de su stalinización, que habría de afectar su regreso final a una obra estrictamente filosófica —*La antología del ser social*— que aún no se ha publicado completa. (Véase mi artículo "Lukács' philosophical dimensions", en *News & Letters*, febrero-marzo, 1973).

¹⁴⁷ No sólo los revisionistas, sino también los revolucionarios que discrepaban con Marx fueron incapaces de enfrentar la realidad de su desviación de las teorías de Marx y, en cambio, se pronunciaron súbitamente contra lo "rocó" de su estilo. Véase la carta de Rosa Luxemburg a Kautsky referente a la teoría de la acumulación de Marx (*Cartas desde la prisión*).

Una cosa es indudable, y en ello concuerdan marxistas y no marxistas: los diez años transcurridos entre mediados de 1860 y mediados de 1870, el período de la guerra civil y la dimensión negra en los Estados Unidos,¹⁴⁸ seguidos del período de la lucha por la reducción de la jornada de trabajo, el establecimiento de la primera Asociación de los Trabajadores y la mayor revolución acaecida durante su vida —la Comuna de París— fueron el período más productivo de la vida de Marx.

La razón para volver a mencionar este hecho, ya señalado anteriormente, es que independientemente de las diversas formas en que se haya querido fragmentar a Marx —separando al "economista científico" del "hombre organizativo"; al fundador del materialismo histórico del expositor de un "nuevo y profundo naturalismo o humanismo"— todos los que han pretendido hacerlo concuerdan en una cosa: la década que va de mediados de 1860 a mediados de 1870 es la década del "Marx maduro". Y ni amigos ni enemigos discuten que éste es el período *posterior* a su ruptura con Hegel y con la economía política clásica.

Sin embargo, lo que es crucial y lo que nadie ha examinado seriamente es que Marx no sólo había trascendido el "idealismo burgués" de Hegel y el "materialismo burgués" de Smith y Ricardo, sino que había roto también con el concepto mismo de teoría. En vez de continuar la discusión con otros teóricos (ya fuesen burgueses o socialistas), Marx relegó todas las "Teorías sobre el plusvalor" al remoto volumen IV de *El capital*. El volumen I, tal como Marx mismo lo editó y reeditó, constituye la prueba de que el giro desde la historia de la teoría a la historia de las relaciones de producción — las luchas de clases en lo tocante a la producción— se convirtió en *la* teoría. El análisis de esas luchas de clases, lejos de ser un lacrimoso relato de las monstruosas condiciones de trabajo de la época, se convirtió en la *cristalización* de la filosofía de la liberación de Marx. Marx insistía en que "el pomposo catálogo de los inalienables derechos humanos" sólo ayudaba a racionalizar la explotación del trabajador, ocultando que el modo mismo de producción había transformado el trabajo como actividad en una mera cosa y que en este trabajo alienado "la dominación del capitalista sobre el

¹⁴⁸ Véase la carta de Marx a Engels del 7 de agosto de 1862: "No comparto por entero tus opiniones sobre la guerra civil norteamericana. No creo que todo esté terminado [...] Un solo regimiento de negros tendría un notable efecto sobre los nervios de los sureños."

trabajador es en realidad la dominación del trabajo muerto sobre el trabajo vivo".¹⁴⁹

Con la revolución del concepto de teoría sobrevino la revolución en la teoría misma. Por lo tanto, las primitivas categorías económicas de Marx —trabajo concreto y abstracto, trabajo como actividad y fuerza de trabajo como mercancía, capital variable y constante— no sólo condujeron a una nueva "lectura" de la teoría del valor (el tiempo de trabajo socialmente necesario que se requiere para la producción de bienes como mercancías), sino que también la unieron inseparablemente a la teoría de la plusvalía (las horas de trabajo impagadas). Marx vio en un extremo la acumulación de capital, y en el otro no sólo la acumulación de miseria sino también la creación de los "sepultureros" del capitalismo. Había alcanzado, pues, su objetivo: "discernir la ley del movimiento del capitalismo".

La ley del movimiento del capitalismo era la ley de su colapso a través de contradicciones cada vez más profundas, luchas de clases y crisis económicas que también producían "nuevas pasiones y nuevas fuerzas" para la reconstrucción de la sociedad sobre bases totalmente nuevas. ¿Por qué, entonces, era necesario aún (1872-1875) volver no sólo a la última parte sobre la acumulación del capital, y elaborar su concentración última en manos de "un solo capitalista o corporación capitalista", sino también a aquel primer capítulo sobre la mercancía y especialmente sobre su "fetichismo", y decirles a los nuevos lectores que la edición francesa "posee un valor científico propio aparte del original y debe ser tenida en cuenta incluso por los lectores que conozcan la lengua alemana"?

Hacia largo tiempo ya que Marx había "ajustado cuentas" con su "conciencia filosófica", que finalmente había terminado casi por completo con el "lenguaje" hegeliano que había usado en 1844 y que aparecía aún en 1857-1858, su período de "maduración". El problema no es el que Althusser plantea: si *él* (Marx) cree aún que debe "coquetear" con ciertos términos hegelianos en los *Grundrisse*, "¿nosotros todavía necesitamos esta lección?"¹⁵⁰

El verdadero problema es otro: ¿Era sólo un "coqueteo"?

¹⁴⁹ Dado que el primer final que Marx escribió para el volumen I de *El capital* no ha sido publicado en inglés, yo lo traduje y lo deposité en los Archivos de Historia del Trabajo de la Wayne State University (Detroit), en la colección Raya Dunayevskaya, 1940-1969. Para los lectores que conocen el idioma alemán o el ruso, el trabajo tiene la misma paginación en ambos idiomas en los *Archivos de Marx-Engels*, vol. 2 (VII), Moscú. [Véase en español: Karl Marx, *El capital, capítulo VI (inédito)*, México, Siglo XXI, 1972.]

¹⁵⁰ L. Althusser, *For Marx*, p. 197 n [ed. esp., p. 164].

La trascendencia, para Marx, no es escatológica, ni mucho menos una cuestión de *kokettieren*; es, por lo contrario, *histórica, dialéctica*. Así como el materialismo histórico terminó con el idealismo hegeliano en la teoría, así la actividad de masas, en su punto más elevado de creatividad —la Comuna de París— terminó con el fetichismo del Estado cuando reveló "la forma política de alcanzar la emancipación económica". Con lo cual Marx —no Hegel, ni Ricardo, ni los utopistas, ni los anarquistas, sino *Marx y sólo Marx*— pudo librar definitivamente a la mercancía de todo fetichismo. Si esto era así, ¿por qué Marx creó términos filosóficos como la "cosificación" del trabajo y la *permanente* existencia del fetichismo de las mercancías?

Marx es suficientemente claro por sí mismo, siempre que uno sepa *escuchar* y tenga la paciencia necesaria como para seguir el proceso que le llevó a crear, tan tardíamente, una nueva categoría filosófica surgida de esa actividad, el trabajo. En el Prólogo a *El capital* Marx advertía:

Los comienzos son siempre difíciles, y esto rige para todas las ciencias. La comprensión del *primer capítulo*, y en especial de la parte dedicada al *análisis de la mercancía*, presentará por tanto la dificultad mayor. [...] La *forma de valor*, cuya figura acabada es la *forma de dinero*, es sumamente simple y desprovista de contenido. No obstante, hace más de dos mil años que la inteligencia humana procura en vano desentrañar su secreto, mientras que ha logrado hacerlo, cuando menos aproximadamente, en el caso de formas mucho más complejas y llenas de contenido. ¿Por qué? Porque es más fácil estudiar el organismo desarrollado que las *células* que lo componen. Cuando analizamos las formas económicas, por otra parte, no podemos servirnos del microscopio ni de reactivos químicos. La facultad de abstraer debe hacer las veces del uno y los otros.¹⁵¹

Pero antes de que "la capacidad de abstracción" pudiese emanar del curso de la evolución humana y abarcarlo, la pura masa de datos empíricos acumulados era pasmosa. El punto de concentración no eran 2 000 años, sino el siglo transcurrido desde que la economía política clásica descubrió el trabajo como la *fuerza* de todo valor, sin ser capaz de ahondar hasta su forma de valor. La inexorable indagación en un solo lugar —el proceso de producción que dota a la mercancía de su "aparición objetiva"— es verdaderamente asombrosa y no puede ser relegada a un lugar "por debajo" de la teoría del valor y de la plusvalía. O, en todo caso, por debajo de otras leyes económicas que Marx analizó: la ley de la centralización y de la

¹⁵¹ *Capital*, vol. 1, pp. 11-12 [*El capital*, cit., vol. 1, pp. 5-6].

concentración del capital, o la "ley general y absoluta" del desarrollo capitalista, el ejército de desocupados del cual los economistas burgueses no habrían de ocuparse hasta la crisis. Por lo contrario, los numerosos cambios introducidos en la última sección de ese primer capítulo —"El fetichismo de la mercancía y su secreto"— atestiguan el genio de Marx. Primero, él siguió el movimiento desde abajo. Segundo, lo aprehendió teóricamente en el momento de su nacimiento en una revolución real: la Comuna de París.

Marx comenzó el capítulo acerca de la mercancía en *El capital* más o menos de la misma manera que comenzó ese capítulo en la *Crítica de la economía política*, que no tenía una sección separada referida al fetichismo, llamando la atención sobre el hecho de que "la riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un «enorme cúmulo de mercancías» y la mercancía individual como la forma elemental".¹⁵² Pero no bien ha demostrado Marx que la mercancía es una unidad de opuestos —valor de uso y valor de cambio— llama la atención sobre el hecho de que esta naturaleza dual no es sino una manifestación de una contradicción viva, del carácter dual del trabajo mismo: "He sido el primero en exponer críticamente esa naturaleza bifacética del trabajo contenido en la mercancía. Como este punto es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política, hemos de dilucidarlo aquí con más detenimiento."¹⁵³ En realidad, no veremos al trabajador en acción hasta tanto entremos con Marx en el "proceso material de la producción" misma y veamos allí *cómo* el proceso capitalista del trabajo reduce a los miles de trabajadores concretos a una masa abstracta. Pero se nos demuestra al mismo tiempo cómo este proceso sustenta la dualidad de la mercancía, y podemos así rastrear la forma del valor desde el momento en que se ofrece en venta un producto del trabajo, aunque sea en forma de mero trueque, hasta la forma más desarrollada de intercambio: el dinero.

Lenin percibió por primera vez la significación cabal de la metodología usada aquí cuando llegó al fin de la *Lógica (aunque comprendió mejor la Lógica cuando conoció El capital)*. De ahí que, después, él anota para sí mismo:

Así como la simple forma del valor, el acto individual de intercambio de cierta mercancía por otra, incluye ya, en forma incipiente, *todas* las principales contradicciones del capitalismo, así también lá más simple

¹⁵² *Ibid.*, p. 41 [*Ibid.*, p. 43].

¹⁵³ *Ibid.*, p. 48 [*Ibid.*, p. 51].

generalización, la primera y más simple formación de *conceptos* (juicios, silogismos, etcétera) significa el conocimiento cada vez más profundo de las conexiones del mundo *objetivo*. Aquí es necesario buscar el sentido, la significación, el verdadero papel de la *Lógica* hegeliana. NB.¹⁵⁴

Después de investigar incansable todas las formas del valor, Marx termina por revelar el fetichismo de la mercancía en la década de 1860, pero no se siente satisfecho. La sección de *El capital* comienza así:

A primera vista, una *mercancía* parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas. En cuanto *valor de uso*, nada de misterioso se oculta en ella [...]. Es de claridad meridiana que el hombre, mediante su actividad, altera las formas de las materias naturales de manera que le sean útiles. Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena *como mercancía*, se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible. No sólo se mantiene tiesa apoyando sus patas en el suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que si, por libre determinación, se lanzara a bailar.¹⁵⁵

El encantamiento que comienza en el instante mismo en que el trabajo asume la forma de una mercancía no se debe meramente a la alienación de este producto respecto de su productor, sino también de la forma misma: "A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil."¹⁵⁶

¹⁵⁴ *Marxism and freedom*, p. 339.

¹⁵⁵ *Capital*, vol. 1, p. 81 [*El capital*, cit., vol. 1, p. 87]. Engels estaba leyendo las pruebas y le preguntó a Marx si "los puntos aquí establecidos dialécticamente podrían demostrarse históricamente con mayor amplitud", y el 22 de junio de 1867 Marx respondió: "En cuanto a la exposición de la *forma del valor*, he seguido y no he seguido tu consejo a fin de comportarme también en esto dialécticamente. Es decir, que: 1) he escrito un *apéndice* [...] En el *prefacio* le digo al lector 'no dialéctico' que debiera saltar las páginas *x* e *y*, leyendo en su lugar el *apéndice*." Para la segunda edición Marx reelaboró la sección directamente dentro del capítulo, dado que "el tema [era] demasiado decisivo para la totalidad del libro".

¹⁵⁶ *Capital*, vol. 1, p. 83 [*El capital*, cit., vol. 1, p. 89]. La nota a pie de página, omitida en la edición inglesa, no sólo es importante en sí misma sino que muestra también la gran atención que Marx prestaba a todos y cada uno de los indicios de revueltas obreras. Como no pudo encontrar ninguno en Europa durante la tranquila

Lo importante es que, en el proceso de la producción misma, antes de que el trabajador sea despojado del producto de su trabajo, la actividad misma del hombre ha llegado a ser tan ajena a él que, sea lo que fuere lo que él ha de producir, y cualquiera sea la forma en que este producto ha de alienarse de él, el producto lleva el sello de la absoluta oposición entre las capacidades concretas que el hombre tiene y el tiempo socialmente necesario en el cual se le hace producirlo, haciendo caso omiso de sus capacidades concretas. Es el hombre quien debe descender al infierno que es la fábrica; es él quien está sujeto al proceso material de la producción y a su control del tiempo de trabajo; y es el trabajo el que se subordina a la máquina, y la máquina la que se convierte en el amo: "Así como en la sociedad burguesa un general o un banquero desempeñan un papel preeminente, y el *hombre* sin más ni más un papel muy deslucido, otro tanto ocurre aquí con el *trabajo humano*."¹⁵⁷ Todas las relaciones humanas se cosifican y se convierten en cosas.

No es porque el acto de intercambio sea algo impersonal que "la relación social que media entre los productores y el trabajo global [es como si fuese] una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores". Es, más bien, "el carácter social genuino y peculiar del trabajo productor de mercancías" lo que hace que "el carácter del trabajo humano aparezca ante los hombres como un carácter objetivo impreso sobre el producto de ese trabajo".¹⁵⁸

Sin duda, el carácter místico de la mercancía no surge del valor de uso. "¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo, no bien asume *la forma de mercancía*? Obviamente, de esa forma misma."¹⁵⁹ Es así que aun los autores del trascendental descubrimiento de que el trabajo era la fuente de todo valor —Smith y Ricardo— no sólo no habían podido llevar su teoría hasta su conclusión lógica (que el trabajo era, por lo tanto, la fuente de toda plusvalía) sino que hasta ellos mismos se dejaron aprisionar por la forma del valor. Y la razón de ello no es sólo el hecho de que estuviesen íntegramente absorbidos por el análisis de la magnitud del valor:

década de 1850, siguió la rebelión de los Tai-Ping en China. La nota reza: "Recuérdese que China y las mesas comenzaron a danzar cuando todo el resto del mundo parecía estar sumido en el reposo [...] *pour encourager les autres*" [*El capital*, cit., vol. 1, p. 87].

¹⁵⁷ *Capital*, vol. 1, p. 51 [*El capital*, cit., vol. 1, p. 54].

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 83 [*Ibid.*, p. 88].

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 82 [*Ibid.*, p. 88].

Obedece a una razón más profunda. La forma de valor asumida por el producto del trabajo es la forma más abstracta, pero también la más general, del modo de producción burgués, que de tal manera queda caracterizado como tipo particular de producción social y con esto, a la vez, como algo histórico. Si nos confundimos y la tomamos por la forma natural eterna de la producción social, pasaremos también por alto, necesariamente, lo que hay de específico en la forma de valor, y por tanto en la forma de la mercancía, desarrollada luego en la forma de dinero, la de capital, etcétera.¹⁶⁰

En una palabra, tales economistas encontraron allí su barrera *histórica*.

A lo largo de la sección, cuando demuestra cuán "fantástica" debe ser una forma que hace aparecer las relaciones entre las personas como relaciones entre las cosas, Marx señala a menudo que, no obstante, en el capitalismo estas relaciones parecen sumamente naturales:

Formas semejantes constituyen precisamente las *categorías* de la economía burguesa. Se trata de formas del pensar socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan ese modo de producción social *históricamente determinado*: la producción de mercancías.¹⁶¹

Sea lo que fuere que pueda decirse de otras formas sociales, todas tienen una ventaja sobre el capitalismo. Nada había de misterioso en las relaciones de clases en otras formas sociales de explotación. Ningún esclavo se creía igual a su amo. Pero tan distorsionadas están las relaciones en el capitalismo, y tan absolutamente cosificado está el medio de intercambio, que las dos clases más desiguales que pueda imaginar, el capital y el trabajo, aparecen como iguales.

Los popularizadores de Marx han dicho que la incapacidad de la economía política clásica para ver la desigualdad que surge del intercambio igual proviene de su incapacidad para "comprender la lucha de clases". Si no se tratase más que de eso, Marx hubiese abandonado el análisis donde estaba cuando rompió por primera vez con la sociedad burguesa, en vez de persistir inexorablemente en indagar, durante un período de más de dos décadas, las conexiones internas precisas que hay entre pensamiento y

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 93 [*Ibid.*, pp. 98-99].

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 87 [*Ibid.*, p. 93].

producción, entre las diversas categorías económicas "como tales", y en extraer finalmente "*lo que hay de específico*" en la *forma* del valor. Para probar la existencia de la explotación, la teoría de Marx del valor y de la plusvalía, de la acumulación del capital y de la tendencia decreciente de la cuota de ganancia, de las crisis y de la "ley general absoluta" del desempleo era más que suficiente.

Ni tampoco su observación acerca de la incapacidad de la mente humana durante 2 000 años, para llegar al fondo de la forma dinero era un mero sarcasmo. El hecho de que el mayor pensador de la antigüedad, Aristóteles, no pudiese encontrar el común denominador que hace intercambiables a valores de uso tan diferentes como sillas y ropas, hecho que actualmente puede discernir cualquier escolar, es una prueba más de que una barrera histórica es algo mucho más complejo que el "conocimiento" de la lucha de clases. Lo que Marx dice es precisamente lo contrario. La esclavitud hizo demasiado obvia la existencia de las clases, pero debido a que todo el trabajo era hecho por esclavos, Aristóteles no pudo verlo como el igualador, como el compensador, como la fuente. Por otra parte, la Revolución Industrial creó la posibilidad de reducir los *innumerables* trabajos concretos a una sola abstracción, de manera que su único rasgo distintivo fuese el ser trabajo *humano*. Fue así que la forma asumida por el trabajo al materializarse en una cosa se convirtió en un fetiche, cerrando los ojos de la nueva ciencia de la economía política al hecho de que las relaciones humanas se habían reducido a "*relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*".¹⁶²

Esto es lo que Marx indagaba: el hecho simple pero enceguedor de que las relaciones humanas en el capitalismo aparecen como cosas porque "eso es lo que *realmente* son".¹⁶³ *No puede ser de otro modo en nuestro mundo cosificado.*

El ejemplo supremo de esta alienación es que aun el trabajo vivo asume la forma de una mercancía. Y según lo habría de explicar Marx en uno de sus últimos escritos: "Lo característico no es que se pueda comprar la mercancía fuerza de trabajo, sino que la fuerza de trabajo aparezca como una mercancía."¹⁶⁴

Sin embargo, la distorsión de la apariencia no es mera exterioridad. Es tanto una esencia corrompida como la forma *necesaria* de la apariencia. Es el resumen y la sustancia, la vida y el espíritu de este modo histórico, es

¹⁶² *Ibid.*, p. 84 [*Ibid.*, p.89].

¹⁶³ *Ibid.* [*Ibid.*].

¹⁶⁴ *Ibid.*, vol. 2, p. 37 [*Ibid.*, vol. 4, p. 36].

decir, transitorio, de producción de mercancías. Ésta es su *verdad*. Y puesto que ésta es su verdad, una mercancía no es sólo una unidad de riqueza, no es sólo una combinación de dos opuestos: el valor y el valor de uso. Su *forma* del valor hace algo más que "esconder" una relación entre los hombres o, en última instancia, entre las clases. Es la manifestación de la relación *distorsionada* entre sujeto y objeto; y puesto que las máquinas dominan al hombre, la mercancía se convierte en la religión de la sociedad capitalista para los capitalistas y sus ideólogos:

El proceso vital de la sociedad, que se basa en el proceso de la producción material, no se despoja de su velo místico hasta tanto sea tratado como producción de hombres libremente asociados, y sea conscientemente regulado por ellos según un plan previamente establecido.¹⁶⁵

Sólo los hombres *libremente* asociados pueden destruir el fetiche, porque sólo ellos lo conocen desde adentro, desde el proceso mismo de la producción, por lo cual sólo ellos tienen el poder y el verdadero conocimiento de la realidad. No es en el proceso del intercambio sino en el de la producción donde se comete el acto de distorsión de la relación sujeto-objeto. Y es en la sociedad misma donde surge el concepto de objetividad, que es falso. Como vemos, la "magia del fetiche" no se agota en su origen. Por lo contrario, la cosificación de las relaciones humanas es un hecho tan arrollador que domina a toda la sociedad, incluyendo al capital mismo y al pensamiento de la época.

Engañosamente simple, la mercancía aparece como la más común de las cosas y *sin embargo, es un opio que reduce toda conciencia* a falsa conciencia, de manera tal que la "ciencia pura" no puede atravesarla para alcanzar un verdadero conocimiento de la realidad. Habiendo reducido las ideas "puras" a mera ideología, la mercancía como fetiche se convierte en el becerro de oro ante el cual nos arrodillamos, prisioneros sin embargo de la ilusión de que no estamos haciendo nada incorrecto. Ésta es el "*Geist*" (espíritu) del capitalismo.

Lo que para la burguesía era un fetiche se convirtió, en la teoría de Marx, en un rayo de luz, en un relámpago que iluminó la totalidad del capitalismo, su producción, su intercambio, su pensamiento. Sin duda, la transformación del fenómeno en concepto no podría haberse producido sin la dialéctica hegeliana; pero lo que Hegel fue incapaz de extraer fue la dialéctica trascendida, el meollo interno, la dialéctica interna; no sólo

¹⁶⁵ *Ibid.*, vol. 2, p. 92.

porque él "vivía" en el reino del pensamiento, sino también porque, en la medida en que veía el mundo real, lo veía aún como un filósofo, es decir, como alguien situado fuera de él. Sólo Marx pudo ver surgir esta dialéctica de los datos concretos del capitalismo en acción y de la actividad de sus sepultureros.

No se trataba sólo de "materialismo", en el sentido de que Marx veía el verdadero curso de la historia desarrollarse a través de los cambios en la producción material y no a través del llamado progreso de la mente. Se trataba del análisis de la producción capitalista y de la degradación de su pensamiento, y también de la concepción del proletariado como un conjunto de hombres libremente asociados que crean nuevos comienzos para algo diferente de la producción de valores, y nuevos puntos de partida también para el pensamiento. Marx nunca separó la acción directa de su sustento filosófico. Tanto el ser como la conciencia se transformarían. Sólo para los pragmatistas, o "empiristas abstractos" como los llamó Marx, la vida era una colección de hechos muertos. Para los materialistas históricos, la inseparabilidad de hechos e ideas; de la acción y la crítica de otras interpretaciones filosóficas del mundo; de la filosofía y la revolución, era el único modo de destruir los falsos ídolos que mantenían a los hombres prisioneros del capitalismo.

Así como el colapso del marxismo establecido sirvió para demostrar a Lenin la relación intrínseca entre *El capital* y la *Lógica*, también la fascinación del capitalismo sirvió para que un profundo filósofo cristiano comprendiese cabalmente qué era lo que Marx se había propuesto demostrar en *El capital*:

En la primera parte de *El capital*, Marx hace un análisis fenomenológico de este problema universal [la dualidad, el conflicto], mostrando el carácter mercantil de todo lo que producimos. Ve revelarse en las mercaderías la estructura ontológica básica de todo nuestro mundo físico, su "forma mercantil". Ello caracteriza tanto a la alienación del hombre respecto de sí mismo como a la alienación del mundo de las cosas respecto de él.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The revolution in nineteenth century thought*, p. 154. No tengo a mano la edición alemana original, de modo que no sé qué términos usó el señor Löwith para las palabras "mercantil", "mercancía", etc., pero me sorprendió mucho que los traductores norteamericanos estén tan poco familiarizados con la terminología marxista como para haber traducido su expresión más famosa, "el fetichismo de la mercancía", por fetichismo "mercantil" o "de la mercadería".

Por otra parte, con la transformación del comunismo en su opuesto, el capitalismo de Estado, los teóricos rusos empezaron a pensar que Marx había grabado la marca de Caín sobre la forma misma de todos los productos de la producción industrial. Pensaron que debían librarse de algún modo del concepto marxista de mercancía, de lo que Engels llamó su "particular originalidad", antes de poder lanzar la idea de que la ley marxista del valor es aplicable sólo al capitalismo. Si podían, pensaron, separar la dialéctica de la "historia", y demostrar que las mercancías existían antes, durante y después del capitalismo; si...¹⁶⁷

Como vemos, en la dialéctica marxista hay algo más que la "aplicación" de la dialéctica hegeliana a los datos económicos. Independientemente de la medida en que la dialéctica hegeliana le hubiera permitido el "libre movimiento en la materia", Marx no hubiese podido descubrir nunca el fetichismo de la mercancía, excepto *trascendiendo* no sólo el idealismo hegeliano sino también el "materialismo abstracto" y a los historiadores-compiladores de hechos muertos.

¹⁶⁷ Los comunistas creen que pueden despojar a la historia del movimiento dialéctico declarando que la automatización es la meta, que siempre que los trabajadores obedezcan los dictados de la máquina, y siempre que no haya propiedad privada, ello por sí mismo "superará la alienación". El profesor Lipinski, que fue puesto a la cabeza del Consejo Económico cuando se lo creó en 1957, se había desviado tanto ya del marxismo en la década de 1960, que pudo escribir lo siguiente: "el tiempo libre crea un tipo diferente de capital constante en la persona del hombre mismo" (*¡sic!*). Es interesante señalar que el profesor, que de ninguna manera se limita a la disertación profesional sino que elabora los planes económicos que los obreros deben obedecer, se basa en estas mismas páginas de los *Grundrisse*. Tan enamorado está el profesor Lipinski de sus tergiversaciones del concepto marxista de la "fábrica automática", que reduce al volumen 3 de *El capital* a un mero conjunto de "notas" (*sic*), que nunca fueron publicadas por el mismo Marx. Lo único que no agrega es que estas "notas", que fueron preparadas por Engels, habían sido escritas en las décadas del 60 y el 70, mientras que los borradores llamados *Grundrisse* fueron escritos en un periodo anterior, y fueron los mismos que Marx reelaboró, no sólo para lo que luego sería el volumen 3, que compiló Engels, sino para el volumen 1, que Marx mismo preparó para la publicación en tres ediciones diferentes, todas rigurosamente revisadas por él mismo; y que esta versión final que nadie, ni partidario ni detractor, ha dejado de reconocer como la mayor obra de Marx, describe a menudo esta fábrica automática y el capital constante que pone en movimiento, como un "monstruo que es fértil y se multiplica" y transforma al hombre en un "apéndice de la máquina". Y así es tanto en Rusia como en los Estados Unidos, en Polonia como en China.

Dicho de otro modo: puesto que para Marx, según hemos demostrado, la trascendencia no es escatológica sino histórica,¹⁶⁸ su mayor descubrimiento —el materialismo histórico— tenía que "producir" una nueva dimensión que surgía y sólo podía surgir de los seres humanos, las masas, las clases transformando la historia. Es eso, eso *precisamente*, lo que caracteriza al materialismo dialéctico marxista, que al mismo tiempo que se arraiga en la lucha de clases es también humanista. Fue lo que permitió a Marx extraer de la *praxis* de los comuneros parisienses el desenmascaramiento del fetichismo de la mercancía y el establecimiento de las relaciones sociales totalmente nuevas como relaciones entre "trabajadores libremente asociados".

En su época, Lenin expresó esta singularidad en *El Estado y la revolución*. La preparación teórica para las nuevas ideas provenía no sólo de Marx sino también de un retorno a Hegel, sin el cual es imposible comprender cabalmente la dialéctica. De ahí que Marx, en *El capital*, reitera constantemente que la dialéctica hegeliana es "la fuente de *toda* dialéctica".

No nos cansaremos de repetir que esto fue dicho, *no* en 1844, cuando Marx creó una nueva filosofía del mundo, un nuevo humanismo que habría de unificar el materialismo y el idealismo, *sino tampoco* en 1857-1858-1859, cuando creó nuevas categorías económicas enderezadas a expresar el materialismo histórico y explicar racionalmente la dialéctica. Marx señaló directamente en *El capital* mismo (su obra más original y de más envergadura, tan alejada de las obras de Hegel como el cielo puede estarlo de la tierra), que la dialéctica hegeliana era la fuente de toda dialéctica (incluida, obviamente, la suya propia). *El capital* fue escrito cuando Marx se encontraba ya por completo en su nuevo continente del pensamiento, no sólo como descubrimiento inicial, sino totalmente elaborado ya como *su*

¹⁶⁸ Según escribía Marx a Engels el 11 de abril de 1858, cuando descubrió cuán necesaria era la dialéctica para rastrear los datos económicos empíricos desde el punto de vista de la abstracción del valor: "aunque es una abstracción, es una *abstracción histórica* que, por lo tanto, sólo podría hacerse sobre la base de un determinado desarrollo económico de la sociedad". Y hacia 1863, cuando completó el borrador de *El capital* con el capítulo "Resultados del proceso inmediato de la producción", Marx volvió simultáneamente a la "alienación" y su punto de trascendencia: "Éste es el *proceso de alienación* de su propio trabajo. Desde el comienzo mismo, el obrero está por encima del capitalista, en la medida en que éste hunde sus raíces en dicho proceso de alienación y encuentra en él una satisfacción abstracta, mientras que el obrero, como su víctima, desde el comienzo mismo lo percibe y se levanta contra él" (*Archivos de Marx*, vol. 2 [VII]).

momento más creativo; cuando Marx se perfilaba no sólo como genio individual y revolucionario proletario, sino también como "cronista" histórico de las masas en acción en su punto más alto de creatividad: la Comuna de París. Aun en esta cúspide, Marx encontró el autodesarrollo hegeliano, dialéctico y *conceptual*, a través de la negatividad absoluta (el momento del *Aufhebung*, la trascendencia y la conservación), el reconocimiento del momento de creatividad del proletariado que reveló finalmente el fetichismo de la mercancía inherente a la forma misma del producto del trabajo como mercancía, incluyendo al trabajo mismo como esa mercancía, la fuerza de trabajo. La coseidad hegeliana se convierte, en cambio, en cosificación. Y su opuesto absoluto es el "trabajo libremente asociado", como en la Comuna de París.

No es accidental, de todas maneras, que en nuestra época de capitalismo de Estado todos estos hechos y conceptos, todas estas evoluciones históricas reales de la época de Marx y de la de Lenin, no basten para disuadir a los círculos del marxismo *oficial* (tanto los socialdemócratas como los comunistas, sin hablar de los epígonos trotskistas rezagados) de adherir a sólo dos variantes de la "verdadera" historia de la relación de Marx con Hegel. Una de estas variantes señala que ya en la época en que era un Joven Hegeliano de izquierda, Marx había realmente "terminado" con Hegel y se había volcado hacia la "verdadera ciencia de la economía". La otra variante admite una relación más larga, pero aclara que ésta se limitó estrictamente al "método", y que aun en ese campo Marx transformó la dialéctica en "dialéctica *materialista*". Naturalmente, es cierto que Marx tuvo que romper con los absolutos de Hegel antes de poder descubrir la concepción materialista de la historia. Pero eso no basta para explicar la vuelta de Marx a Hegel; y ningún razonamiento simplista (por ejemplo, que Marx volvió a Hegel sólo para "ponerlo sobre los pies") puede erradicar la profunda y persistente relación orgánica que hay entre ambos. Tomemos la "prueba positiva": los absolutos de Hegel. Es indudable que allí la ruptura fue decisiva.

Sin embargo, es necesario echar una segunda mirada a este punto, porque es evidente que cuando Marx llegó al fin de su análisis del proceso de la producción, y pasó a sus "resultados" en la acumulación de capital, la palabra *absoluto* llegó a ser fundamental. Allí lo absoluto se divide en dos. El primero de estos absolutos es "la absoluta contradicción entre las necesidades técnicas de las industrias modernas y el carácter social".¹⁶⁹

¹⁶⁹ *Capital*, vol. 1, p. 533. [*El capital*, cit., vol. 3, p. 783.]

Pero como "el mecanismo de la producción capitalista vela para que *el incremento absoluto de capital no se vea acompañado de un aumento consecutivo en la demanda general de trabajo*",¹⁷⁰ Marx señala adónde conduce la ley general y absoluta de la acumulación capitalista:

*Cuanto mayores sean la riqueza social, el capital en funciones, el volumen y vigor de su crecimiento y por tanto, también, la magnitud absoluta de la población obrera, tanto mayor será el ejército industrial de reserva [...] Ésta es la ley general, absoluta, de la acumulación capitalista [...] De esto se sigue que a medida que se acumula el capital, tiene que empeorar la situación del obrero, sea cual fuere —alta o baja— su remuneración.*¹⁷¹

Ahora bien, es indudable que mientras los absolutos de Hegel son siempre "síntesis", unidades —de historia y filosofía, de teoría y práctica, de sujeto y objeto— los de Marx son siempre *bifurcaciones*, es decir, contradicciones absolutas e irreconciliables, ya sea entre la base técnica y el carácter social, entre la acumulación de capital por un lado y la miseria y el desempleo por el otro, o entre el trabajo vivo *vs.* el trabajo muerto.

Mientras los absolutos de Hegel son siempre momentos culminantes, los de Marx son siempre colapsos, como corresponde a la naturaleza de "la ley del movimiento de la sociedad capitalista". Y mientras los absolutos de Hegel parecen accesibles *dentro* del sistema vigente, *los de Marx destruyen de raíz la sociedad existente*. "Los expropiadores son expropiados."¹⁷² La destrucción de lo viejo es total. "La negación de la negación" deja pasar un levísimo vislumbre de lo nuevo, de "las nuevas pasiones y las nuevas fuerzas" para la reconstrucción de la sociedad; pero no hay allí modelos para el futuro.

Nos acercamos a la revolución proletaria y allí nos detenemos. Ya sea porque Marx no había terminado de escribir *El capital*, o porque la crítica debe complementarse con las obras históricas concretas, tales como *La guerra civil en Francia*, todo esto prueba exactamente lo contrario de lo que pretende probar. Sólo prueba que Marx no se perdía en abstracciones, que para él "la verdad es concreta", y que se ocupó de una y sólo de una formación histórico-social: el capitalismo. Su absoluto es su propia caída. *La lógica de El capital es la dialéctica de la sociedad burguesa: el capital*

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 702 [*Ibid.*, p. 796].

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 707 [*Ibid.*, pp. 803-805].

¹⁷² *Ibid.*, p. 837 [*Ibid.*, p. 953].

concentrado, centralizado en "manos de un solo capitalista"¹⁷³ en un extremo, y la revuelta del proletariado en el otro.

Pero de la misma manera que la elaboración en Marx de la forma de la mercancía se vinculaba con el universal, particular o individual silogístico de Hegel o con la doctrina del concepto en general, así la "ley general y absoluta de la acumulación capitalista" es la idea absoluta de Hegel, *concretada para un orden histórico social muy concreto, muy específico y muy transitorio.*

El comunismo ruso creyó que podía evitar la designación de capitalismo de Estado ordenando que se omitiese el capítulo i en la "enseñanza" de *El capital*. ¡Qué ilusión! Lo único que lograron hacer fue llamar la atención sobre el hecho de que la primera frase del capítulo I especifica que el capitalismo "se nos aparece" en una forma capitalista singularmente específica: como "un inmenso arsenal de mercancías". Así como la primera sección del capítulo se centra sobre el carácter de la mercancía, así también la última sección se centra sobre el fetichismo de la mercancía. La especificidad de la producción capitalista comienza con el fenómeno de la mercancía como "célula" y como forma que deslumbra a la gente, haciéndole aceptar como una cosa el trabajo vivo que ha sido explotado y "cosificado", encerrado en la mercancía vendible: la fuerza de trabajo. La intelectualidad oficial jerárquicamente estructurada se explayó más tarde acerca de "las leyes de la naturaleza" como la "base objetiva de la tecnología",¹⁷⁴ pero lo único que pudo probar por ese camino fue que ningún capitalista privado alentó nunca sueños tan fantásticos, de fábricas manejadas automáticamente y sin necesidad de "la mano intratable del hombre", como los que alienta el comunismo.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 688. Este desarrollo extremo, que Marx predijo como el resultado "lógico" de las leyes de concentración y centralización del capital, no se formula como una "profecía" sino sólo a fin de demostrar que aun eso no invalidaría la ley del valor. Por lo contrario, ni el extremo desarrollo ni el favorecimiento de la colonización impedirían el colapso del capitalismo. Sólo se marcharía hacia la "colonización": "Surge una nueva división internacional del trabajo, una división adecuada a los desarrollos de los principales centros de la industria moderna, y convierte a una parte del globo en un terreno de producción fundamentalmente agrícola, destinado a abastecer a la otra parte, que sigue siendo un terreno fundamentalmente industrial."

¹⁷⁴ A. Avorikine, "History of technology as a science and as branch of learning", *Technology and Culture*, invierno de 1961.

Capítulo 3

El Choque del Reconocimiento y la Ambivalencia Filosófica de Lenin¹⁷⁵

Alias: La conciencia del hombre no sólo refleja el mundo objetivo sino que lo crea.

Lenin, diciembre de 1914

En mi opinión, el grupo de editores y contribuyentes de la revista *Bajo la Bandera del Marxismo* debería ser una suerte de "Sociedad de materialistas amigos de la dialéctica hegeliana".

Lenin, 1922

Dos hechos simultáneos —el estallido de la primera guerra mundial y el voto de la socialdemocracia alemana en favor de la concesión de créditos de guerra al Káiser— privaron a Lenin del sustento filosófico sobre el cual se había apoyado y que había creído tan inexpugnable. El 4 de agosto de 1914 había hecho añicos los conceptos que todas las tendencias del movimiento marxista tenían en común.

Hasta el 4 de agosto todos habían concordado en que las condiciones materiales sentaban las bases para la creación de un nuevo orden social; en que mientras más avanzadas fuesen estas condiciones materiales, mejor preparado estaría el proletariado para arrebatarle el poder a la burguesía; y en que mientras más grande fuese el partido de masas y más madura su conducción marxista, más seguro sería el camino hacia la revolución. Lo material era lo real y también la explicación para lo ideal. Creer otra cosa era idealismo filosófico, apologética burguesa, oscurantismo clerical.

Después de esa fecha los revolucionarios marxistas se encontraron con un nuevo y chocante acontecimiento: los líderes marxistas eran los responsables de que los trabajadores se enfrentasen entre sí en vez de enfrentar a su enemigo real, el mundo capitalista. Venía a agravar la situación el hecho de que estos líderes eran reconocidos como tales por toda la Internacional, incluidos los bolcheviques, y encabezaban lo que

¹⁷⁵ Versiones anteriores de este capítulo aparecieron en la revista *Telos* (1971), como así también en serbo-croata en *Praxis* (Budapest), núms. 5-6 de 1970.

luego sería el mayor partido de masas: la socialdemocracia alemana. Además, este proceso tuvo lugar en el país tecnológicamente más avanzado de la época. Confrontado con la insuficiencia de todas las concepciones anteriores respecto de la relación entre la base material y el nivel de conciencia, entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo universal y lo particular, Lenin se vio obligado a buscar una nueva filosofía. Si Hegel no hubiese existido, Lenin habría tenido que inventarlo, ya que la dialéctica hegeliana le proporcionaría las bases para la reconstrucción de su perspectiva filosófica. No se trataba de que Lenin tuviese duda alguna acerca de su oposición a toda "unidad indiscriminada"¹⁷⁶ ni de que contemplase abandonar la más extrema e inequívoca de las consignas: la derrota del propio país es el mal menor; convertir la guerra imperialista en guerra civil. (No obstante, esta posición chocaba con la de otros revolucionarios de la época que, abrumados por el fracaso de la Segunda Internacional, consideraron necesario limitar la "lucha por la paz" a una lucha que unificase a todas las tendencias que no habían traicionado el internacionalismo proletario.) Por lo tanto, a juicio de Lenin se necesitaba, no recoger los pedazos de lo que alguna vez había sido, sino separarse enteramente de la Segunda Internacional, con la creación de una tercera. Los acontecimientos de 1914 no arrojaron dudas sobre su política y organización bolcheviques; lo que se cuestionó fue el viejo materialismo, carente del principio de la "transformación en su opuesto", de "la dialéctica propiamente dicha". Es lo que Lenin habría de destacar en la dialéctica hegeliana.

Mientras otros revolucionarios vacilaban sin reorganizar su pensamiento, Lenin buscaba ansiosamente una nueva perspectiva filosófica. Así, tan pronto llegó a Berna, en septiembre de 1914, en medio mismo de la guerra, Lenin se dirigió a la biblioteca para estudiar las obras de Hegel, especialmente su *Ciencia de la lógica*. El hecho de que un revolucionario tan inflexible como Lenin pasase sus días en la biblioteca de Berna, mientras todo el mundo —incluyendo al movimiento marxista— volaba por los aires, debe haber sido para muchos un espectáculo extraño e incomprensible. Sin embargo, durante un año entero Lenin estudió la

¹⁷⁶ La frase aparece en la carta de Lenin a la Kollontai: "Usted señala que «debemos levantar una consigna *que unifique a todos*». Le diré francamente que lo que más temo actualmente es una unidad indiscriminada que, estoy convencido, es sumamente peligrosa y perjudicial para el proletariado" (citado en *Memories of Lenin*, vol. 2, p. 160, por N. K. Krupskaya, Nueva York, International, 1930 [?]).

Lógica de Hegel.¹⁷⁷ Y así como su consigna "convertir la guerra imperialista en guerra civil" llegó a ser la línea divisoria en el seno del marxismo, también su *Resumen de la Lógica de Hegel*¹⁷⁸ se convirtió en el sustento filosófico de todos los trabajos serios que Lenin habría de escribir durante el resto de su vida: desde *El imperialismo* y *El Estado y la revolución* en vísperas de octubre de 1917, pasando por las obras escritas durante la revolución, hasta su *Testamento*.

La intercomunicación de las épocas puede llegar a ser un acontecimiento muy sugestivo, cuando la mente de un materialista revolucionario, un activista y un teórico, se confronta con la mente de un filósofo idealista burgués que en los trabajos que lo llevaron a recorrer 2 000 años de pensamiento occidental reveló la dialéctica revolucionaria. Aventurémonos entonces, con Lenin, al encuentro de Hegel.

Al principio Lenin es muy cauteloso en su enfoque, y tiene siempre presente que está leyendo a Hegel "con un enfoque materialista" y que, como materialista, "está relegando a Dios y a la canalla filosófica que defiende a Dios al cajón de los desperdicios". Pero al mismo tiempo, Lenin sintió el choque del reconocimiento: la dialéctica hegeliana era revolucionaria, y de hecho la dialéctica de Hegel había precedido a la "aplicación" que Marx hiciera de ella en el *Manifiesto comunista*. "¿Quién lo hubiera creído", exclamó Lenin,

que esto, el movimiento y el automovimiento, es el meollo del "hegelianismo", del hegelianismo abstracto y *abstrusen* (pesado, absurdo)? [...] La idea del movimiento y el cambio universales (1813, *Lógica*) fue conjeturada antes de ser aplicada a la vida y a la sociedad. Se proclamó con respecto a la sociedad (1847)¹⁷⁹ antes de demostrarse en su aplicación al hombre (1859) (p. 331).¹⁸⁰

¹⁷⁷ En realidad Lenin pasó dos años, 1914-1916, en la biblioteca. Completó sus estudios hegelianos en 1915 y luego procedió a reunir datos para su obra *El imperialismo*.

¹⁷⁸ Utilizaré mi propia traducción, que apareció como Apéndice B de la primera edición (1958) de *Marxism and freedom*. La paginación entre paréntesis se refiere a esa obra, mientras que las notas remiten al volumen 38 de la traducción de Moscú de los *Cuadernos filosóficos*, según aparecen en Lenin, *Collected works*. [*Obras completas*, Buenos Aires, Editorial Cartago, 1968, vol. 38.]

¹⁷⁹ *Manifiesto comunista*.

¹⁸⁰ *El origen de las especies*.

Para comprender cabalmente el influjo sobre Lenin de esta lectura de Hegel, no debemos olvidar que no conoció los ahora famosos *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844. Mientras leía la *Ciencia de la lógica*, Lenin pensaba por una parte en *El capital*, de Marx, y por otra en su lucha contra el "materialismo vulgar". Así, incluso mientras discrepaba con Hegel y se refería a la sección del ser-para-sí, de la Doctrina del Ser, como a esas "aguas oscuras", agregaba:

El pensamiento de la transformación de lo ideal en lo real es un pensamiento *profundo*: muy importante para la historia. Pero también en la vida personal del hombre se ve cuánta verdad encierra esto. Contra el materialismo vulgar. NB. La distinción entre lo ideal y lo material es también no incondicional, no *überschwenglich* (p. 338).¹⁸¹

Este reconocimiento de la relación entre lo ideal y lo material en Hegel llevó a Lenin a pensar que el espíritu revolucionario de la dialéctica no era algo que Marx atribuía a Hegel, sino que estaba ya en éste. Mientras leía la Doctrina del Ser, Lenin había señalado ya la identidad y la mutua transformación de los opuestos: "La dialéctica es la teoría de cómo los contrarios pueden y suelen ser (o devienen) idénticos; en qué condiciones son idénticos, al convertirse los unos en los otros [...]" (p. 328).¹⁸² Al analizar la Doctrina de la Esencia, destacó en primer lugar el automovimiento. En los siguientes comentarios acerca de la ley de la contradicción, Lenin ya no destaca tanto la identidad de los opuestos como la *transición* de uno a otro, y la agudización de la contradicción por una parte, y por otra aquel conocimiento tan amplio de la *totalidad* que aun la causalidad, ese espantajo del "neo-empirismo", se reduce a un "momento" del todo:

Ergo, causa y efecto son nada más que momentos de dependencia recíproca universal, de conexión (universal), de la concatenación recíproca de los acontecimientos, simples eslabones en la cadena del desarrollo de la materia.

NB. La universalidad y el carácter omnienvolvente de la interconexión del mundo, que la causalidad sólo expresa en forma unilateral, fragmentaria e incompleta (p. 335).¹⁸³

¹⁸¹ Lenin, *Collected works*, vol. 38, p. 176 [*Obras completas*, vol. 38, p. 110].

¹⁸² *Ibid.*, p. 143 [p. 105].

¹⁸³ *Ibid.*, p. 159 [p. 153].

En la sección final acerca de la esencia, Lenin rompió con cierto materialismo y con cierto empirismo inconsecuente que sobre-valoraba a la ciencia y a la categoría de la causalidad para explicar la relación entre materia y espíritu, así como las "leyes de hierro de la economía" y la "esencia" habían sido constantemente contrapuestas a la "apariciencia", como si con ello se hubiese podido agotar la *totalidad* de un problema. Lo que entonces se tornó crucial para Lenin fue el concepto hegeliano de "momentos", o etapas tanto intrínsecas como extrínsecas en el proceso del conocimiento de la historia:

Lo esencial aquí es que tanto el mundo de las apariencias como el mundo en sí son *momentos* del conocimiento de la naturaleza por el hombre, etapas, *alteraciones* o ahondamientos (del conocimiento) (p. 333).¹⁸⁴

Lenin mantenía también una polémica consigo mismo. Evidentemente, el activista, el hombre de partido, el materialista, estaba soportando la "negatividad absoluta" mientras completaba su nueva apreciación de la dialéctica. Al mismo tiempo que criticaba despiadadamente el "misticismo y la vacua pedantería" de Hegel, señalaba incansablemente la profundidad de la dialéctica, "the idea of genius" [la idea del genio].¹⁸⁵ Cuando revivimos el choque del reconocimiento¹⁸⁶ que Lenin experimentó al descubrir la dialéctica revolucionaria *en Hegel*, asistimos a la trasfusión de la sangre misma de la dialéctica: la transformación de la realidad, así como la del pensamiento. Cuando llegó a la Doctrina del Concepto —y es aquí que rompe con su pasado filosófico— Lenin subrayó los elementos materialistas presentes en Hegel:

Cuando Hegel intenta —a veces se esfuerza y se inquieta mortalmente— ubicar la actividad humana dirigida a un fin entre las categorías de la lógica, diciendo que dicha actividad es el "silogismo" (*Schluss*), que el sujeto (el hombre) desempeña el papel de un "miembro" en la "figura" lógica del "silogismo" etcétera, *entonces no se trata simplemente de una interpretación forzada, de un simple juego*. Tiene un contenido muy profundo, puramente materialista. Hay que invertir: la actividad práctica del hombre debe llevar su conciencia a la repetición de las distintas figuras

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 153 [p. 147].

¹⁸⁵ En el texto de Lenin esta frase está en inglés.

¹⁸⁶ "Porque el genio se tiende la mano a través del mundo, y un choque de reconocimiento recorre esa cadena" (Herman Melville).

lógicas, miles de millones de veces, a fin de que esas cifras puedan (Atener la significación de axiomas. Esto *Nota bene* (p. 343)¹⁸⁷

El *Resumen del libro de Hegel: Ciencia de la lógica*, de Lenin, revela una inteligencia en acción, polemizando tanto con Hegel como consigo misma, aconsejándose "volver" a Hegel, "elaborar" las ideas, la historia, la ciencia, *El capital* de Marx, las teorías corrientes; introduciéndose en el Concepto, que tradujo como: "NB. Libertad = Subjetividad ("o") Objetivo, conciencia, aspiración. NB" (p. 386).¹⁸⁸ Precisamente por esto, el *Resumen* es una estimulante experiencia también para sus lectores.

Tan intensamente iluminó Lenin la relación entre filosofía y revolución en su época, que los desafíos de la nuestra se vuelven también transparentes, revelando la cristalización de la filosofía, la asfixia de la dialéctica de la liberación. De ahí que los filósofos rusos no perdonaran a Lenin. De ahí que hayan continuado imperturbablemente su solapada crítica de los *Cuadernos filosóficos*, incluso en el centenario de su nacimiento, tratando de hacer borrosa la diferencia, más aún, la divergencia totalmente nueva en filosofía que, en 1914, apartó a Lenin de la teoría vulgarmente materialista que había elaborado en su publicación de 1908, *Materialismo y empiriocriticismo*, llevándolo hacia una exaltación del autodesarrollo del pensamiento. Cuando Lenin escribe: "Alias: la conciencia del hombre no sólo refleja el mundo objetivo, sino que lo crea" (p. 347),¹⁸⁹ el académico B. M. Kedrov, director del Instituto de Historia de la Ciencia y la Tecnología, reduce la nueva apreciación de Lenin acerca del "idealismo" a una filistea charla semántica:

Lo fundamental aquí es la palabra "alias", que significa de otro modo o en otras palabras, seguida de dos puntos. Esto sólo puede significar una cosa: una paráfrasis de la nota precedente sobre las ideas de Hegel [...] Si se consideran el significado de la palabra "alias" y los dos puntos que le siguen, se hará evidente que en esa frase Lenin se limita a exponer brevemente la opinión de otro, no la suya.¹⁹⁰

El celo del profesor Kedrov en negar que *los Cuadernos filosóficos* de 1914 de Lenin "expresan una fundamental contradicción con *Materialismo*

¹⁸⁷ Vol. 38, p. 190 [vol. 38, p. 184].

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 164 [p. 157].

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 212 [p. 204].

¹⁹⁰ B. M. Kedrov, "On the Distinctive Characteristics of Lenin's Philosophic Notebooks", *Soviet Studies in Philosophy*, verano de 1970.

y *empiriocriticismo*" lo llevó a una simplificación tan barata que nada le queda por hacer "en defensa" de Lenin, excepto atribuirle su propio filisteísmo: "Lenin rechaza categóricamente y ridiculiza con acritud el más leve desliz de Hegel en el sentido de adjudicar a una idea, al pensamiento, a la conciencia, la capacidad de crear el mundo."¹⁹¹ Con este solo golpe Kedrov se engaña, creyendo que ha cerrado las nuevas fronteras filosóficas abiertas por Lenin.

Pero Lenin, que tenía el genio de lo concreto, se encargó de puntualizar el lugar preciso donde se abrían para él las nuevas fronteras filosóficas. El 5 de enero de 1915, en medio mismo de la primera guerra, escribió a la *Enciclopedia Granat* (para la cual había redactado el ensayo "Karl Marx"), preguntando si aún era posible hacer "ciertas correcciones en la sección sobre la dialéctica [...] He estado estudiando este problema de la dialéctica durante el último mes y medio, y podría agregar algo a esa sección, si todavía hubiese tiempo [...]".¹⁹² Lenin había empezado su *Resumen de la Ciencia de la lógica de Hegel* en septiembre de 1914. El ensayo está fechado en julio-noviembre de 1914. El *Resumen* no fue completado hasta el 17 de diciembre de 1914. Como lo demuestra su carta a Granat, no se sentía satisfecho con su análisis de la dialéctica. En sus *Memorias*, Krupskaja señala que Lenin continuaba su estudio de Hegel *después* de haber terminado el ensayo sobre Marx. Pero quien mejor puede atestiguar el momento preciso de la ruptura es Lenin mismo, no sólo en su correspondencia sino también en el *Resumen*.

Apenas Lenin había caracterizado la primera sección sobre el Concepto diciendo: "these parts of the work should be called: a best means of getting a headache" [¡estas partes de la obra deberían ser denominadas: la mejor forma de pescar un dolor de cabeza!] cuando también destacaba lo siguiente: "NB. El análisis de los silogismos por Hegel (I-P-U, individual, particular, universal, P-I-U, etcétera) recuerda la imitación de Hegel por Marx en el capítulo 1" (p. 339) [vol. 38, p. 172]. Lenin prosigue con sus comentarios acerca de la estrecha relación entre *El capital* de Marx y la *Lógica* de Hegel:

Si bien Marx no dejó una *Lógica* (con mayúscula), dejó la *lógica* de *El capital*, y esto debiera utilizarse especialmente sobre la cuestión dada. En *El capital*, la *lógica*, la dialéctica y la teoría del conocimiento del materialismo (no son necesarias tres palabras, puesto que son una y la

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *The Letters of Lenin*, Nueva York, Harcourt, Brace, 1937, p. 336.

misma) se aplican a una ciencia, tomando todo lo que hay de valioso en Hegel y llevándolo adelante (p. 353).¹⁹³

Mucho antes de arribar a esta conclusión, Lenin sintió la necesidad de separarse primero de Plejánov y luego, súbitamente, hasta de su propio pasado filosófico. Tres aforismos se suceden rápidamente:

1. Plejánov critica el kantismo (y el agnosticismo en general), más desde un punto de vista materialista vulgar que desde un punto de vista dialéctico materialista [...] 2. Los marxistas criticaron (a principios del siglo XX) a los kantianos y a los discípulos de Hume, más bien a la manera de Feuerbach (y de Büchner) que de Hegel.

Es completamente imposible entender *El capital* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo *toda la Lógica* de Hegel. ¡Por consiguiente, desde hace medio siglo ningún marxista ha entendido a Marx! (p. 340).¹⁹⁴

Los epígonos que niegan que Lenin pensaba también en sí mismo al hacer las precedentes observaciones, deben explicar qué quiso decir con la aclaración adicional consignada junto a los primeros dos aforismos: "Acerca del problema de la crítica del kantismo contemporáneo, del machismo, etcétera". ¿No era acaso su propio trabajo, *Materialismo y empiriocriticismo*, el que se ocupaba tan extensamente del "machismo"? Naturalmente, el problema no consiste en hacer nombres por los nombres mismos, ni mucho menos en investigar si los aforismos contienen exageraciones. Nadie había escrito con mayor profundidad que Lenin sobre *El capital*, especialmente sobre el tomo 2, y por cierto Lenin no quiso decir que todos los estudiosos de esa obra debían descifrar primero los dos volúmenes de la *Ciencia de la lógica*. Lo fundamental fue la ruptura de Lenin con los viejos conceptos, expresada con particular agudeza en el comentario: "La conciencia del hombre no sólo refleja el mundo objetivo sino que la crea." Precisamente debido a que esa observación demuestra hasta qué punto Lenin se había alejado de la teoría fotográfica de su *Materialismo y empiriocriticismo* el académico Kédrov intentó su grosera simplificación. Lamentablemente, la intrínseca sordera de "Occidente" para la ruptura de Lenin con su pasado filosófico —donde el único papel que se asignaba al conocimiento era el de "reflejar" lo objetivo, lo material—

¹⁹³ Vol. 38, p. 349. [vol. 38. p. 309].

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 180 [pp. 173-174].

originó la incapacidad intelectual para enfrentar la mutilación comunista del legado filosófico de Lenin.¹⁹⁵

Naturalmente, Lenin no se había desviado de las raíces materialistas marxistas ni de su concepción revolucionaria de la conciencia *de clase*. Por lo contrario, Lenin había obtenido de Hegel una comprensión totalmente nueva de la *unidad* de materialismo e idealismo. *Fue esta nueva comprensión la que posteriormente posibilitó los escritos de Lenin posteriores a 1915 acerca de la filosofía, la política, la economía y la organización.* Destacando siempre lo concreto, Lenin hizo la siguiente interpretación de la observación de Hegel acerca de la "no-realidad del mundo": "El mundo no satisface al hombre, y el hombre decide cambiarlo actuando."

Como vemos, Lenin no se había zambullido en la abstracción cuando elaboró un nuevo enfoque del idealismo. Se trata simplemente de que en esta nueva comprensión de Hegel, la noción de la Idea Absoluta ha perdido sus connotaciones siniéstras. Ello no es imputable a la conversión de Lenin de materialista revolucionario en "idealista burgués", ni a la aceptación de un concepto hegeliano de Dios o de cierto despliegue en sí del "espíritu universal". Por lo contrario, Lenin vio que aunque Hegel sólo se ocupaba de entidades de pensamiento, el movimiento del "pensamiento puro" no sólo "refleja" la realidad. La dialéctica de ambos es un proceso y el absoluto es la "negatividad absoluta". Su aprehensión de la segunda negación, que Hegel llamó "el punto recurrente",¹⁹⁶ llevó a Lenin a cuestionar la desviación de Hegel hacia los juegos numéricos, es decir, las conjeturas acerca de si la dialéctica es una "triplicidad" o una "cuadruplicidad", con la consiguiente contraposición de "simple" y "absoluto". Lenin comentó: "La diferencia no es clara para mí; ¿acaso lo absoluto no es equivalente a lo más concreto?", interpretando así tanto lo absoluto como lo relativo como "momentos" del desarrollo.

¹⁹⁵ El profesor David Joravsky piensa que los comentarios de Lenin sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel "sugieren dolorosamente un nuevo viraje de su pensamiento" (*Soviet marxism and natural science*, 1917-1932, Nueva York, Columbia University Press, 1961, p. 20). Expone con profundidad la idea de que Stalin transformó el supuesto "partidismo" de Lenin en el campo de la filosofía en una formulación puramente stalinista y monolítica. No obstante, al excluir de su libro un análisis serio de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, el profesor Joravsky deja abierta la puerta para que los autores menores escriban como si entre Stalin y Lenin hubiese una línea recta, en vez de una transformación de algo en su opuesto.

¹⁹⁶ *Ciencia de la lógica*, vol. 2, p. 477.

Cuando Lenin terminó de leer la *Ciencia de la lógica* no lo inquietaba ya el concepto del "acercamiento [de la Idea Absoluta] a la naturaleza". Afirmaba, por lo contrario, que cuando procede así, Hegel "le tiende una mano al materialismo". Lenin escribe:

Es digno de mención el hecho de que todo el capítulo sobre la "Idea Absoluta" apenas dice una palabra sobre Dios (casi nunca se ha deslizado por accidente un "concepto" "divino"), y aparte de eso —*esto* NB— casi no contiene nada que sea específicamente *idealismo*, sino que tiene por tema principal el método *dialéctico*... Y una cosa más: en esta obra de Hegel, *la más idealista* de todas, hay *menos* idealismo y *más* materialismo que en ninguna otra. ¡Es "contradictorio", pero es un hecho!

Lenin no sintió el mismo interés que había experimentado al leer la *Lógica*, cuando acometió la *Historia de la filosofía*. Pero fue en esta etapa que completó su ruptura con Plejánov:

NB. Para elaborar: Plejánov escribió probablemente unas 1000 páginas sobre filosofía (dialéctica) (Beltov + contra Bogdánov + contra los kantianos + problemas fundamentales, etc., etc.). Entre ellas, sobre la lógica grande, en relación con ella, con su pensamiento (es decir, con la dialéctica *propriadamente dicha* como ciencia filosófica), *ni!!!* (p. 354).¹⁹⁷

Naturalmente, Lenin no había llegado con la mente en blanco al estudio de la *Ciencia de la lógica*. Obviamente, su aforismo acerca de que nadie es capaz de entender el primer capítulo de *El capital* si no ha entendido toda la *Lógica*, no debe tomarse literalmente.

Es evidente que Lenin, aunque fuese un seguidor filosófico de Plejánov, que no entendió nunca la "dialéctica *propriadamente dicha*", era un dialéctico *practicante*. Es evidente también que las contradicciones reales de la Rusia zarista lo prepararon para todas estas nuevas concepciones de la dialéctica. Lo que era nuevo era el ámbito, la universalidad, el internacionalismo. Esta vez se ocupó no sólo de Rusia sino de todos los problemas internacionales del imperialismo, y de la autodeterminación de las naciones en escala mundial, y sobre todo, de la dialéctica como transformación en lo opuesto, del significado de la relación entre filosofía y revolución. De hecho, cuando Lenin insistió por primera vez en que la transformación de lo ideal en lo real era "profunda, muy importante para la historia", se encontraba aún en la Doctrina del Ser. Pero, donde para todos

¹⁹⁷ Vol. 38, p. 277 [vol. 38, p. 269],

los marxistas —incluyendo a Engels—¹⁹⁸ el Ser significaba el intercambio de mercancías, para Lenin significó no dejar que el materialismo mecánico erigiese infranqueables barreras entre lo ideal y lo real. No se trata de temer que en la nueva evaluación del idealismo por parte de Lenin haya un "puro hegelianismo" o un voluntarismo maoísta. La aventura del lector consiste en haber visto la mente de Lenin en acción y haber comprendido que él vio aspectos siempre nuevos de la dialéctica, ya fuese en el Ser o en la Esencia. Ciertamente, en esta última esfera, no fue el contraste entre esencia y apariencia lo que Lenin exaltó, sino, como vimos, el automovimiento, la autoactividad, el autodesarrollo, no la esencia versus la apariencia, sino el hecho de que ambas son "*momentos*" (el subrayado es de Lenin) de una totalidad.

Lenin no se había detenido en la esencia, no porque fuese más "inteligente" que Engels, sino porque vivió en un período histórico totalmente diferente. Como la traición del socialismo venía *desde el interior* del movimiento socialista, el principio dialéctico de la transformación en lo opuesto, el discernimiento de la *contrarrevolución* en la revolución misma llegó a ser fundamental; la singularidad de la dialéctica como automovimiento, autoactividad, autodesarrollo, consistió en que *tenía* que ser "aplicada", no sólo contra los traidores y los reformistas sino también en la crítica a los revolucionarios que consideraban lo subjetivo y lo objetivo como dos mundos separados. Y como la "negatividad absoluta" va de la mano con el movimiento dialéctico de la transformación en lo opuesto, constituye la principal amenaza para *cualquier sociedad*. Este aspecto, *precisamente éste*, explica los intentos de los teóricos rusos por momificar, en vez de desarrollar, el pensamiento de Lenin acerca de la dialéctica.

Comparada con el materialismo tosco de los teóricos rusos, la nueva apreciación de la dialéctica por parte de Lenin es tan amplia, que aim sus

¹⁹⁸ Las dos cartas más pertinentes son aquellas que tratan lo que Engels llama "un buen paralelo" del desarrollo del Ser que alcanza a la Esencia en Hegel y del desarrollo de la mercancía hasta llegar a ser capital en Marx; estas cartas están fechadas el 1 de noviembre de 1891 y el 4 de febrero de 1892. La crítica de Lenin a Engels dice: "La división de un todo y el conocimiento de sus partes contradictorias [...] es la *esencia* [...] de la dialéctica [...], este aspecto de la dialéctica (por ejemplo, en Plejánov) recibe por lo general una atención inadecuada: se toma a la identidad de los opuestos como la suma total de los *ejemplos* «por ejemplo, una semilla», «por ejemplo, el comunismo primitivo». Lo mismo puede decirse- de Engels. Pero esto es «en beneficio de la popularización» [...];"

referencias al "oscurantismo clerical" y a una "flor estéril" se amplían hasta significar "una flor estéril que crece en el árbol vivo del conocimiento humano, vivo, fértil, auténtico, poderoso, omnipotente, objetivo, absoluto" [*Obras completas*, vol. 38, p. 355].

Esta última cita pertenece al único artículo de Lenin que trata específicamente de la dialéctica, en comparación con sus comentarios al margen de las citas de Hegel. Aunque tampoco estuvo destinada a la publicación, por lo menos "Sobre la dialéctica"¹⁹⁹ no fue tratada nunca como un conjunto de "notas". Este trabajo es la última palabra que poseemos de los comentarios estrictamente filosóficos de Lenin sobre el crucial período 1914-1915. Lenin no había preparado sus *Cuadernos filosóficos* para la publicación, y en ello residió su ambivalencia filosófica.

Como Lenin parecía haberse limitado a continuar sus estudios económicos, sus tesis políticas y su trabajo organizativo; y como las polémicas entre las facciones se prolongaban, los herederos de Lenin no estaban preparados para afrontar una doble visión, totalmente contradictoria: por una parte, la conocida obra *Materialismo y empiriocriticismo*, toscamente materialista; y por la otra, las interminables referencias a la dialéctica: la dialéctica de la historia, la dialéctica de la revolución, la dialéctica de la autodeterminación que abarca el problema nacional y la revolución mundial, la relación dialéctica entre teoría y práctica y viceversa, y hasta la relación dialéctica de la conducción bolchevique con la teoría y con la autoactividad de las masas, especialmente cuando ésta está dirigida contra el imperialismo. Podríamos preguntarnos: ¿cómo es posible imaginar que el "naturalista filosófico", que durante mucho tiempo aceptó aun a los "machistas" entre los bolcheviques, siempre que aceptasen la "disciplina bolchevique", llegaría a encontrarse bajo el hechizo de lo que él llamó "la dialéctica propiamente dicha"? Y ¿cómo es posible que este aspecto, *precisamente éste*, se convirtiera en el sustento filosófico de Lenin?

Pero lo único cierto es que Lenin estaba luchando no sólo contra los traidores sino también contra los internacionalistas mencheviques, y Rosa Luxemburg, y los "holandeses" (Pannekoek, Roland-Holst, Gorter), y los bolcheviques en el exterior. Y tenía que hacerlo sobre un tema acerca del cual los bolcheviques habían previamente acordado "en principio": la

¹⁹⁹ Cuando "Sobre la dialéctica" apareció por primera vez, en 1927, como "Apéndice" [sic] a *Materialismo y empiriocriticismo* (*Selected works*, vol. XIII), se estableció erróneamente la fecha de su redacción "aproximadamente entre 1912 y 1914".

autodeterminación de las naciones. Además, el problema había comenzado con el tema económico del imperialismo, y Lenin acababa de poner su firma a la Introducción del trabajo de Bujarin sobre el tema. ¿Por qué se embarcó entonces en sus propios estudios? Es verdaderamente paradójico que los mismos filósofos que tratan de reducir a Lenin a la "economía política", convirtiéndolo en "el filósofo de lo concreto", no se preocupen en absoluto de examinar la *metodología leninista*²⁰⁰ de estos "concretos": el imperialismo, la autodeterminación de las naciones. Es a estos temas que debemos volvernos ahora, para iluminar la nueva apreciación dialéctica de *El capital*, no sólo como economía política sino como lógica, y definiendo a la obra como "la historia del capitalismo y el análisis de los *conceptos* que lo resumen" (p. 3S3).²⁰¹

Los empiristas desprovistos de método son incapaces de reconocer el método en otros. Hasta ahora consideran tan semejantes todos los análisis económicos "marxistas" del imperialismo, que atribuyen carácter "meramente político" a la controversia sobre la autodeterminación nacional que se desarrolló durante el mismo período. En verdad, lo primero que las *Notas sobre el imperialismo*,²⁰² de Lenin (comenzadas directamente después de la terminación de sus *Cuadernos filosóficos*), revelan es que esta obra no se limita en absoluto al estudio económico de la última fase del desarrollo capitalista, sino que incluye también el esbozo de artículos sobre la guerra misma, sobre la cuestión nacional, y sobre "El marxismo y el Estado", que se convertiría más tarde en *El Estado y la revolución*.

Aunque uno examina sólo el trabajo "estrictamente económico", *El imperialismo, fase superior del capitalismo. Esbozo popular*, tal como se publicó en 1916, las metodologías de las obras de Lenin y de Bujarin muestran que ambas constituyen dos polos opuestos. En contraposición al concepto de Bujarin del crecimiento capitalista en línea recta, o a través de una proporción cuantitativa, la obra de Lenin se ciñe estrechamente al principio dialéctico de la "trasformación en el contrario". El punto clave, al rastrear el autodesarrollo del *sujeto*, en vez de un crecimiento matemático "objetivo", consiste en que de este modo se percibe la simultaneidad de la

²⁰⁰ Véase mi respuesta de 1951 al análisis trotskysta de ese tema: "The revolt of the workers and the plan of the intellectuals", en la Colección Raya Dunayevskaya.

²⁰¹ Vol. 38, p. 320.

²⁰² Las notas de Lenin sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel no aparecieron nunca, pero las *Notas sobre el imperialismo* demuestran que él la leyó mientras estaba preparando el folleto sobre el imperialismo. Las *Notas* son un abultado volumen de 739 páginas, en comparación con el breve folleto que se publicó.

transformación en el contrario, del capitalismo competitivo en monopolio, y de una parte del trabajo en una "aristocracia del trabajo". Sobre todo, se advierte que ésta es sólo la "primera negación". El desarrollo a través de *esta* contradicción obliga a encontrar la "segunda negación"; o según la expresión de Marx, a penetrar "más abajo y más profundamente" en las masas, para descubrir los *nuevos* estratos revolucionarios.

Así, Lenin sostenía que *precisamente cuando* el capitalismo había alcanzado esta etapa superior de "organización", el monopolio (que se prolongaba en el imperialismo), era el momento en que se manifestaban las nuevas fuerzas revolucionarias y nacionales que actuarían como "bacilos" también de las revoluciones proletarias.²⁰³ Mientras Lenin veía en la etapa del imperialismo un nuevo factor que impulsaba a levantar la consigna de la autodeterminación de las naciones, Bujarin se opuso vehemente, pues entendía que era "irrealizable" y "reaccionaria". Para él, lo único válido era una vía *directa* hacia la revolución socialista. Este salto hacia un revolucionarismo abstracto en vez de trabajar con las fuerzas revolucionarias en vías de desarrollo concreto, que Hegel hubiese considerado una manifestación del salto al "absoluto como el disparo de una pistola", y que los políticos llamaron "ultraizquierdismo", mereció para Lenin nada menos que el calificativo de "economismo imperialista".²⁰⁴

A primera vista, el calificativo parece absolutamente fantástico, ya que está dirigido contra un dirigente bolchevique. Sin embargo, como Lenin siguió usándolo contra Bujarin y contra todo tipo de revolucionarios, incluso los "holandeses" (a quienes a renglón seguido caracterizó como "los mejores revolucionarios y el elemento más internacionalista de la socialdemocracia internacional"), debemos indagar más profundamente en esta controversia.

Mucho antes de la batalla final de Lenin contra Stalin, a quien acusó de "gran chovinismo ruso" y cuya destitución del cargo de secretario general reclamó,²⁰⁵ Lenin se tornó intransigente en sus luchas contra los

²⁰³ *Collected works*, vol. 19, p. 303. Este volumen contiene los principales escritos acerca de la autodeterminación nacional.

²⁰⁴ Gankin y Fisher, *The Bolsheviks and the world war*, citan también las tesis de Bujarin (véase especialmente las pp. 219-223). Pero en *El último combate de Lenin*, de Moshe Lewin, el lector hallará uno de los análisis más detallados de la batalla contra el chovinismo nacional durante el período que siguió a la conquista del poder por los bolcheviques.

²⁰⁵ El *Testamento* de Lenin fue publicado inicialmente por Trotsky en 1935, con el título *The suppressed testament of Lenin* (Pioneer Publishers). Jruschov lo citó por primera vez en su famoso Discurso de la Desestalinización de 1956. En 1966

bolcheviques. En su opinión, el derecho de autodeterminación era no sólo un "principio" (que aceptaban todos los bolcheviques), sino "la dialéctica de la historia", una fuerza revolucionaria que sería el catalizador del socialismo:

La dialéctica de la historia permite que las naciones pequeñas, inermes como factor *independiente* en la lucha contra el imperialismo, desempeñen un papel como parte de uno de los fermentos, de uno de los bacilos que ayudarán a entrar en escena a la *verdadera* fuerza que se enfrenta al imperialismo: el proletariado socialista.²⁰⁶

Esa palabrita, la dialéctica, continuó apareciendo, además, porque Lenin reconoció a un viejo enemigo, el "economicismo", que no entendió nunca la lucha revolucionaria de masas. Todos los revolucionarios habían combatido el economicismo cuando apareció por primera vez en Rusia, en 1902. Había sido fácil, entonces, reconocerlo como el enemigo, puesto que los economistas trataban abiertamente de circunscribir las actividades de los trabajadores, limitándolas a batallas económicas, sobre la base de que el capitalismo era "inevitable" y, "por lo tanto", había que dejarle las batallas políticas a la burguesía liberal. Pero he aquí que en 1914, y en una guerra imperialista, los revolucionarios rechazaban las luchas nacionales de los pueblos colonizados y oprimidos, sosteniendo que la autodeterminación era "irrealizable" y que "por lo tanto", según la expresión de Bujarin, intentarlo era "utópico y reaccionario" y sólo serviría para "desviar" de la lucha por la "revolución mundial".

En lo que a Lenin concernía, este superinternacionalismo sólo probaba que la guerra mundial había "suprimido la razón", cegando aun a los revolucionarios ante el hecho de que "toda opresión nacional exige la resistencia de las grandes masas populares [...]".²⁰⁷ Ni siquiera la gran

apareció finalmente en las *Collected works*, de Lenin, vol. 36, pp. 593-611 [*Ibid.*, pp. 473-483], con el título "Carta al Congreso". El nuevo volumen contiene muchos otros materiales, además del *Testamento*. Incluye las últimas luchas de Lenin contra Stalin acerca del problema de las nacionalidades y la "autonomización" —es decir, la estructura del Estado. La traducción también exhibe diferencias. [Una recopilación de trabajos de Lenin sobre la burocracia, en la que se incluye su *Carta al Congreso*, o Testamento como se la designa habitualmente, fue publicada por los Cuadernos de Pasado y Presente (*Contra la burocracia*, Córdoba, 1971, núm. 25).]

²⁰⁶ *Collected works*, vol. 19, p. 303. [*Ibid.*, vol. 23, pp. 477-478.]

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 248.

rebelión irlandesa modificó el revolucionarismo abstracto de estos internacionalistas, que estaban ocupados en vigilar la "economía imperialista" en vez de atender a la automovilización de las masas. Lenin los combatió, tildando a su pensamiento de "economismo imperialista", no porque no estuviesen "a favor" de la revolución, sino porque eran tan antidialécticos que no veían que de los sufrimientos mismos de la presión imperialista nacía una nueva fuerza revolucionaria, que actuaría como catalizador de la revolución proletaria.

La dialéctica, aquella "álgebra de la revolución",²⁰⁸ había corrido muchas grandes aventuras desde que Hegel la creara a partir de la acción de las masas francesas, revolucionando así a la metafísica. Lo que en Hegel había sido una revolución *en* la filosofía, se convirtió con Marx en una filosofía *de* la revolución, en una teoría de la liberación totalmente nueva: las revoluciones proletarias de 1848 que culminaron en la Comuna de París de 1871. El redescubrimiento por parte de Lenin de la dialéctica, de la autoactividad, de la contraposición sujeto *versus* sustancia, en el momento mismo en que sobrevenía el fracaso de la Segunda Internacional, reveló simultáneamente la aparición de la contrarrevolución desde el *interior* de los movimientos marxistas, y las nuevas fuerzas de la revolución contenidas en los movimientos nacionales. Además, estas nuevas fuerzas estaban presentes no sólo en Europa sino también en todo el resto del mundo. Lo que el estudio económico del imperialismo realizado por Lenin reveló fue que el capitalismo había devorado más de quinientos millones de personas en África y Asia. Esta cuestión habría de convertirse en un punto de partida teórico totalmente nuevo *después* de la conquista del poder por parte de los bolcheviques, expresada a través de las Tesis sobre la cuestión nacional y colonial presentadas a la Tercera Internacional en 1920. Aunque el holocausto alcanzó su mayor intensidad y Lenin se quedó solo, se negó a retroceder ni una pulgada hacia el internacionalismo abstracto. El estallido de la rebelión de la Pascua de 1916, mientras los proletarios se mataban aún entre sí, demostró el acierto de la posición de Lenin acerca de la autodeterminación de las naciones.

Durante el período 1914-1915 Lenin volvió al estudio de Hegel, el "filósofo idealista burgués". Al margen de la razón que lo impulsó, lo cierto es que no fue a buscar allí las fuerzas motoras de la revolución. Sin embargo, para interpretar la acción de las masas irlandesas que en 1916 asumían el control de su propio destino, la dialéctica hegeliana le fue más

²⁰⁸ Alexander Herzen, *Selected philosophical works* (Moscú, 1960), p. 524.

útil que los debates sobre la cuestión nacional con sus colegas bolcheviques.²⁰⁹

En 1917 la oposición a la autodeterminación nacional debía haber terminado; pero de hecho, asumió una nueva forma. Esta vez Bujarin sostuvo que ya no era posible admitir el derecho a la autodeterminación, toda vez que Rusia era ya un Estado obrero, mientras que el nacionalismo implicaba la unión de la burguesía con el proletariado y significaba, "por lo tanto", un retroceso. Al admitir que en algunos casos estaría a favor, enumeró a los "hotentotes, los salvajes sudafricanos y los indios". A lo cual Lenin replicó:

Al escuchar esta enumeración, pensé: ¿Cómo es posible que el camarada Bujarin haya olvidado esta insignificancia, los bashkires? No hay africanos en Rusia, y no tengo conocimiento de que los hotentotes hayan reclamado una república autónoma, pero tenemos bashkires, kirguizes [...] No podemos negarle ese derecho ni a uno solo de los pueblos que viven dentro de los límites del antiguo imperio ruso.²¹⁰

Quizás, Bujarin, para quien todas las cuestiones, desde la "autodeterminación de las naciones" hasta el capitalismo de Estado, eran "teóricas", no haya sufrido de chovinismo ruso. Pero él creó las premisas teóricas utilizadas por Stalin, que hizo retroceder las ruedas de la historia hacia el capitalismo. A último momento —demasiado tarde, según se verá— Lenin rompió totalmente con Stalin; y teóricamente, en el curso de sus debates con Bujarin se negó a abandonar aquella única palabra, la dialéctica, como la relación entre sujeto y objeto, como el movimiento de lo abstracto a lo concreto. En lugar de la bifurcación mecanicista del sujeto y el objeto, Lenin unió a ambos en un nuevo universal concreto: HACIA EL HOMBRE.

El enemigo metodológico era el revolucionarismo abstracto. La teoría de Bujarin acerca del capitalismo de Estado, el reverso de su teoría del

²⁰⁹ "No atribuyo importancia al deseo de retener la palabra «bolchevismo» — escribió Lenin en su respuesta a Bujarin—, pues conozco algunos «viejos bolcheviques» de los cuales Dios me proteja" (Gankin y Fisher, *The Bolsheviks and the world war*, p. 235).

²¹⁰ Lenin, *Selected works* (Nueva York: International, 1943), vol. vm, p. 342. Toda la Parte IV, "El programa del Partido (1918-1919)", es muy valiosa en relación con los problemas teóricos en discusión, y tiene la ventaja de que adopta una forma más teórica que la disputa faccional de la discusión acerca de los sindicatos, que aparece en el volumen IX.

desarrollo económico en un Estado obrero, habla de un desarrollo continuo, de una línea recta que conduce desde el capitalismo competitivo y "desorganizado" hasta el capitalismo de Estado "organizado". A escala mundial, este capitalismo sigue siendo "anárquico" y está sujeto a las "leyes ciegas del mercado mundial". La anarquía se ve "reforzada por las clases antagónicas". Sólo el proletariado, al apoderarse del poder político, puede extender la "producción organizada" a todo el mundo. El hecho de que Bujarin crea en la revolución social no parece impedirle, sin embargo, tratar al trabajo *no como sujeto, sino como objeto*.

Es necesario examinar más atentamente lo que Lenin llamó la "dialéctica propiamente dicha", para percibir las divergencias entre los dos dirigentes bolcheviques —las mismas que llevarían a Lenin a escribir en su *Testamento* que Bujarin nunca había entendido la dialéctica. Aunque tuviésemos que limitarnos a una apreciación meramente cuantitativa de las notas de Lenin sobre los tres libros de la *Ciencia de la lógica*, no cabría duda de que el concepto crucial en la nueva aprehensión de la dialéctica por parte de Lenin se fundaba en su elaboración del Concepto: setenta y una páginas del *Resumen de la Ciencia de la lógica* de Hegel, de Lenin, están dedicadas a la Doctrina del Concepto, contra trece páginas del Prólogo y la Introducción, veintidós sobre la Doctrina del Ser y treinta y cinco sobre la Doctrina de la Esencia. Además, precisamente en la sección acerca del concepto Lenin rompió con su propio pasado filosófico, prorrumpiendo en aforismos, no sólo contra Plejánov sino también contra todos los "marxistas" que, durante los últimos cincuenta años (escribía Lenin) habían analizado *El capital* sin estudiar primero la *Ciencia de la lógica* en su totalidad. Lo que se volvía entonces decisivo para el todo, para cada libro en particular, para las categorías individuales, era el concepto de segunda negatividad, que Hegel había definido como "el punto crítico del movimiento del Concepto". En este punto Lenin señaló que este aspecto era no sólo el "meollo de la dialéctica", sino también "el criterio de verdad (la unidad del concepto y la realidad)".

La conclusión de Hegel de que "la trascendencia de la oposición entre el concepto y la realidad por una parte y esa unidad que es la verdad por otra, descansa sólo sobre esta subjetividad",²¹¹ se había convertido, para Lenin, en el pivote alrededor del cual giraba todo lo demás. Dicho de otro modo, cuando Lenin estaba llegando al final de la *Ciencia de la lógica*, lejos de temer a la subjetividad, como si significara y sólo pudiese

²¹¹ *The science of logic*, vol. II, p. 477.

significar subjetivismo o idealismo pequeñoburgués, escribió: "*Esto NB: Lo más rico es lo más concreto y lo más subjetivo.*"

Como vimos anteriormente, cuando Lenin se encontraba en el umbral de la Doctrina del Concepto, se deleitaba con la definición de Hegel de aquél como "el reino de la subjetividad o de la libertad", que Lenin reformuló como: "NB, Libertad = subjetividad («o») objetivo, conciencia, aspiración NB". En resumen: no tenía ya ninguna duda de que no era la categoría de la causalidad la que iluminarla la relación entre espíritu y materia. Por lo contrario, la libertad, la subjetividad, el Concepto ("o" la libre potencia creadora, la autodeterminación de las naciones, la autoactividad de las masas, el autojuicio de la Idea, es decir, la revolución continua), eran las categorías a través de las cuales se accedía al conocimiento del mundo real, probando también con ello la *objetividad del conocimiento*. De modo que, hacia el final de la segunda sección, acerca de la objetividad, Lenin llama la atención sobre "los gérmenes del materialismo histórico en Hegel"; "Hegel y el materialismo histórico"; y "las categorías de la lógica y la práctica humana". Al llegar a la tercera sección sobre la Idea, Lenin escribe con abandono, como si el conocimiento fuese el "creador" del mundo; y *no* lo hace porque estuviese sujeto a ciertas fantasías, sino porque estaba experimentando la exaltación de un nuevo choque del reconocimiento: el de que en la Doctrina del Concepto se elaboraba la verdadera historia de la humanidad. Habiendo puesto un signo igual entre las palabras "concepto" y "hombre" —"este concepto (=el hombre)"— Lenin interrumpe la cita que estaba copiando de Hegel para llamar la atención sobre el hecho de que Hegel mismo había usado la palabra "sujeto" en lugar de concepto: "La certidumbre de sí que el sujeto [aquí, de pronto, en lugar de "Concepto"] tiene en su ser en y para sí, como sujeto determinado, es una certidumbre de su propia realidad y de la *irrealidad* del mundo..."²¹² que Lenin traduce como: "es decir, que el mundo no satisface al hombre y éste decide cambiarlo por medio de su actividad".

Lenin vinculó las categorías centrales del Concepto —universal, particular, individual— con la metodología de Marx en *El capital*, "especialmente en el capítulo I".²¹³ La opinión de Lenin era que, comparado

²¹² *Ibid.*, p. 460.

²¹³ De ningún modo es casual que Stalin haya ordenado "no seguir" precisamente el capítulo 1 en la "enseñanza" de *El capital*. El hecho de que el desprecio a la estructura dialéctica de *El capital* no mereciese la atención de los marxistas "occidentales" tiene particular valor después de transcurrido un cuarto de

con la medida cuantitativa de la Doctrina del Ser y la Contradicción real (es decir, de clase) de la Esencia, a lo que necesitamos adherirnos en la Doctrina del Concepto es al *desarrollo como mediación absoluta* de lo universal y lo particular.

Es decir, que necesitamos ser intrépidos en la lucha por la autodeterminación *cuando* el capitalismo se ha convertido en imperialismo; por la destrucción de la máquina del Estado *cuando* el Estado burgués ha alcanzado su forma más elevada de organización en la organización estatal de la economía. Sobre todo, necesitamos un nuevo universal *concreto* que concuerde con la libertad individual *cuando* el estallido elemental de la revolución desborde la etapa histórica.

Aunque la preparación teórica para la revolución se desprendía claramente de las obras *políticas* que siguieron a los inéditos *Cuadernos filosóficos*, las disputas entre los bolcheviques revelaron que, en verdad, el sustento filosófico no era entendido en absoluto. Con la importancia que atribuía a la dialéctica, Lenin seguía tratando de expresar su convicción de que los teóricos *deben* llevar la dialéctica a las masas. Una vez que las masas, y no unos pocos filósofos selectos, aprehendiesen la dialéctica, se alcanzaría la unidad de teoría y práctica, no sólo en el conocimiento (la Idea Absoluta), sino, como lo expresara Marx, en el "desarrollo de la capacidad humana que es su propia meta",²¹⁴ y como lo concretara Lenin, la producción y el Estado deben ser manejados por toda la población, "sin excepción". De allí la insistencia en que los miembros del comité de redacción de *Bajo la Bandera del Marxismo* se considerasen "materialistas amigos de la dialéctica hegeliana" y publicaran citas extraídas directamente de Hegel. Veremos más adelante, al volver a las disputas teóricas con Bujarin, que Lenin se sintió obligado a introducir aquella palabrita, "dialéctica", hasta en su *Testamento*. Mientras agonizaba, se abría paso en

siglo, cuando este capítulo, *no el resto de la obra*, provoca los más duros ataques. Compárese el "Prefacio a *El capital*, volumen I", de Althusser, en su obra *Lenin and philosophy and other essays* (Londres: New Left Books, 1971), con la crítica del profesor Paul A. Baran a mi artículo "A new revision of marxian economics", *American Economic Review*, vol. XXXIV, num. 3, septiembre de 1944 y con la posición rusa. El artículo de Baran, "New trends in Russian economic thinking", apareció en el volumen XXXIV, núm. 4, de diciembre de 1944; la posición rusa en el volumen XXXV, núm. 1, marzo de 1945; y mi réplica en el número 4 de este último volumen, septiembre de 1945.

²¹⁴ *Capital*, vol. m. p. 954.

él aquella realidad que había designado como la "pasión de mando" de los comunistas y las "mentiras comunistas".²¹⁵

Pese al hecho de que Bujarin desempeñó un importante papel en la revolución, su *concepto* de revolución era tan abstracto que cabían en él todas las actividades humanas. Por lo tanto, se sentía inexorablemente inclinado a proscribir el automovimiento, lo cual era precisamente la razón por la cual el trabajo seguía siendo un objeto para él. Como objeto, el más elevado atributo que Bujarin podía asignar al trabajo era el de su transformación en un "agregado". Se hacía referencia a las personas como a "máquinas humanas".²¹⁶

Que un intelectual revolucionario se viese atrapado de ese modo en la principal alienación de los filósofos en una sociedad de clases, identificando a los hombres con cosas, fue un fenómeno que preocupó profundamente a Lenin mientras escribía su *Testamento*. Tan completamente discrepaba Lenin con el *método* de exposición de Bujarin, que aunque coincidiese con los puntos específicos, creía necesario criticarlos. Por ejemplo, no había, por cierto, discrepancia alguna acerca del principal logro de la revolución rusa: la destrucción de las relaciones de producción burguesas. Pero cuando Bujarin trató de hacer abstracción del asunto pretendiendo incluir las relaciones de producción en las "relaciones técnicas", Lenin vio claramente que Bujarin sencillamente no comprendía la dialéctica. Por lo tanto, cuando cita de la *Teoría económica del período de transición* de Bujarin, el pasaje que dice: "una vez que la destrucción de las relaciones de producción capitalistas se ejecute realmente, y cuando se haya probado la imposibilidad teórica de su restauración [...]", Lenin replica diciendo que "la «imposibilidad» sólo puede demostrarse prácticamente. El autor no plantea *dialécticamente* la relación entre teoría y práctica".

²¹⁵ *Selected Works*, vol. IX, p. 346.

²¹⁶ *Proyecto de Programa de la Internacional Comunista*, incluido en "Recopilación de artículos teóricos de N. Bujarin", *Ataka*, mayo de 1924, p. 121, Moscú (en ruso). El trabajo *La economía del período de transición* sólo recientemente apareció en inglés (Nueva York: Bergman, 1971). Otras obras de Bujarin publicadas en inglés son *La economía mundial y el imperialismo*, *Materialismo histórico*, *el ABC del comunismo*, y ensayos individuales incluidos en otras obras; los que critican la autodeterminación de Gankin y Fisher, *The Bolsheviks and the world war*, y en otros lugares. [En la serie de Cuadernos de Pasado y Presente han sido publicadas las siguientes obras de Bujarin: *La economía mundial y el imperialismo* (núm. 21); *Teoría del materialismo histórico* (núm. 31); *Teoría económica del período de transición* (núm. 29).]

La relación más difícil de lograr una vez conquistado el poder es, precisamente, esta relación entre teoría y práctica; porque no fue sólo a propósito de la cuestión nacional, sino especialmente en relación con las masas trabajadoras que se abrió un abismo entre los bolcheviques en el poder y el pueblo trabajador. Y el partido habría seguramente de degenerarse: "pensar que no habremos de retroceder es utópico". Lo que Lenin más temía era que se impusiese la súbita "pasión de mando". A menos que ellos *practicasen* el nuevo universal concreto, "sin excepción", estarían condenados:

Todos los ciudadanos sin excepción deben actuar como jueces y participar en el gobierno del país. Y lo más importante para nosotros es enrolar a todos los trabajadores, sin excepción, en el gobierno del Estado. Esta tarea es tremendamente dificultosa. Pero el socialismo no puede ser introducido por una minoría, por un partido.²¹⁷

No es éste el lugar adecuado para analizar la verdadera transformación objetiva del Estado de los trabajadores en su opuesto, una sociedad de capitalismo de Estado, ni para ocuparnos de la usurpación del poder por parte de Stalin. De todas las revisiones "teóricas" de Stalin, la que hace a nuestro tema es su distorsionada concepción del *partiinost* ("partidismo") en filosofía, que él y sus herederos atribuyeron a Lenin. Afortunadamente, existe un trabajo muy amplio y erudito acerca de la relación de la filosofía soviética con la ciencia, que da por tierra con el mito ideologista comunista y occidental del "partidismo en filosofía" en Lenin:

A fin de llegar a esta interpretación, además uno debe desdeñar el hecho de que las fuentes originales, incluyendo el mismo *Materialismo y empiriocriticismo*, no sugieren nunca lo que [Bertram] Wolfe y los estudiosos soviéticos atribuyen a Lenin. Las fuentes demuestran que él *tenía* un objetivo político al escribir ese libro; pero éste no consistía en unir las cuestiones filosóficas y políticas que los marxistas rusos estaban debatiendo; consistía en separarlas.²¹⁸

²¹⁷ *Selected works*, vol. VIII, p. 320.

²¹⁸ David Joravsky, *Soviet marxism and natural science*, 1917-1932, p. 34. Las dos secciones más importantes para nuestro estudio son "Lenin and the Partyness of Philosophy", pp. 24-44, y "The Cultural Revolution and Marxist Philosophers", pp. 76-89. Por fantástico que parezca, la tendencia a reescribir la historia, tan característica de esta época del capitalismo de Estado, afecta también a algunos autores que participaron en revoluciones contra el dominio del capitalismo ruso de Estado en Europa oriental. El profesor Leszek Kolakowski, que representó un

No hay huella alguna de partidismo en los *Cuadernos filosóficos*, ni siquiera el antiguo concepto del "partido del idealismo" o del "partido del materialismo". Lo que nos interesa no es el monstruoso mito del partidismo en filosofía, sino más bien la *dualidad* de la herencia filosófica. Lejos de proclamar públicamente su repudio filosófico a Plejánov, o la ruptura con su propio pasado filosófico, Lenin aconsejó a la juventud soviética estudiar "todo lo que Plejánov escribió sobre filosofía...", y además reeditó su propio libro *Materialismo y empiriocriticismo*. No necesitamos molestarnos aquí por refutar ciertas explicaciones simplistas de estos actos, como la ofrecida por un ex bolchevique de la primera hora cuando escribió lo siguiente: "Y sin embargo, Lenin no tuvo el coraje de decir abiertamente que había desechado, por inútiles ciertas partes muy sustanciales de su filosofía de 1908."²¹⁹ La razón de que sus *Cuadernos filosóficos* fuesen

papel destacado en el "octubre polaco" (1956) y en el renovado fermento intelectual de la década siguiente (1966), por todo lo cual fue expulsado del Partido Comunista, ha escrito un curiosísimo artículo de discusión y polémica para la *Slavic Review*, de junio de 1970. En "The Fate of Marxism in East Europe" ni siquiera menciona los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, si bien es muy evidente que las opiniones filosóficas de este autor, que siempre lo agobiaron, han llegado a provocar en él una auténtica fobia, ahora que se ha convertido en emigrado en "Occidente". Además de ese blanco de la memoria, infringe la simple cronología cuando incorpora "las categorías zhdanovistas" (sin hablar de las stalinianas, acopladas al "leninismo") en su afirmación de que "nadie discute allí [en Rusia] la *sancta simplicitas* de las categorías leninistas y zhdanovistas" (p. 177).

Aunque no nos tomáramos el trabajo de considerar los hechos, y la total oposición entre el *retorno* a la dialéctica hegeliana de Lenin en 1914 y la orden de Zhdanov a los teóricos rusos, en 1947, de *enterrar "definitivamente"* la dialéctica, de todos modos ignoraríamos adónde quiere ir a parar Kolakowsky ahora que se ha liberado de "la cárcel del temor servil" (p. 176). Ahora que vive en países en los cuales proliferan "los más amplios conjuntos de pensamientos", donde los filósofos vivos han llegado a "habituarse a la tediosa labor del análisis conceptual", el único fruto visible de su coraje y su rigurosísima filosofía es esta tesis: "Los rasgos típicos de los escritos filosóficos de Lenin —la indiferencia frente al argumento y los análisis, la reducción del interés filosófico a lo que parece tener importancia política y puede servir para acentuar la unidad dogmática del partido, y la ausencia de esfuerzos para comprender el contenido del pensamiento de los adversarios..." (p. 176). No se ve claro adónde lo ha conducido su "liberación" de las "ataduras de la ortodoxia leninista", pero en todo caso no ha «ido a algo tan sencillo como la verdad cuando tiene que referirse a la apertura filosófica de Lenin.

²¹⁹ Nikolay Valentinov, *Encounters with Lenin*, traducción inglesa de Paul Rosta y Brian Pearce, Londres, University Press, 1968, p. 256.

anotaciones "privadas" es a la vez más simple y más compleja, y nada tiene que ver con una supuesta falta de coraje. La tragedia está en otra parte, en lo profundo de los recovecos del tiempo, de la revolución y de la contrarrevolución. Demasiado breves fueron los años entre 1914 y 1917, entre 1917 y 1923. Demasiado temeraria fue la revolución de octubre en Rusia, y demasiadas fueron las revoluciones abortadas y perdidas en otras partes. Demasiado abrumadores eran los problemas concretos de este gran evento histórico, los objetivos y los subjetivos, incluyendo lo que Lenin llamaba el atraso cultural. Se tendía, entonces, a la formulación de etapas. ¿Qué estudiar, y cuándo? Primero uno leía a Plejánov y luego, *Materialismo y empiriocriticismo*. Lenin mismo, sin embargo, continuaba sus lecturas hegelianas aun en plena hambruna²²⁰ Lo impresionó tanto el libro de Ilyin sobre Hegel²²¹ que, aunque el autor era religioso y enemigo del Estado soviético, Lenin intervino para sacarlo de la cárcel.

La dualidad de la herencia filosófica de Lenin es evidente. Pero ¿ello excusa la incapacidad para encarar los *Cuadernos filosóficos*, con el argumento de que se trata de meras "notas" que "nunca estuvieron

²²⁰ En los archivos del Instituto Lenin correspondientes a 1920, consta que Lenin pidió las traducciones rusas de la *Lógica*, y la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, así como obras de Labriola, y *La filosofía de Hegel como doctrina de lo concreto de Dios y el hombre*, de Ilyin. Deborin, en su Introducción a los *Cuadernos*, cuando finalmente se los publicó en 1929 (*Leninsky Sbornik*, IX), y Adoratsky, en su Prefacio a la edición de 1933 (*Leninsky Sbornik*, XII), se refieren ambos a los registros del Instituto Lenin, y luego, sin decir una palabra de las intrigas que determinaron la demora de la publicación, se dedican a desgranar trillados elogios que no significan nada; las notas de Lenin tienen "gran importancia", son "interesantes", contienen "orientaciones acerca de la dirección que debería seguir la ulterior elaboración de la dialéctica materialista".

²²¹ En este sentido, las obras de Ilyin son particularmente esclarecedoras, porque uno advierte la razón por la cual el análisis hegeliano de lo concreto influye tanto sobre Lenin: "Quien desee comprender y asimilar adecuadamente las enseñanzas filosóficas de Hegel, ante todo debe explicarse la relación de este autor con el mundo empírico concreto... el término «concreto» viene del latín «concrecere». «Crescere» significa «crecer»: «concrecere», cristalizar, surgir a través del crecimiento. Por lo tanto, lo concreto en Hegel significa ante todo crecer conjuntamente... Lo empírico concreto es algo que corresponde al orden del ser (*Sein*), algo real (*Realität*), objetivo (*Wirklichkeit*), algo existente (*Existenz*), algo *Dasein*. En su totalidad esta realidad forma un mundo, un mundo integral de cosas (*Dinge, Sachen*), existencias (*Existenzen*), realidades: el mundo «objetivo» es un dominio de «objetividad». Este mundo *real, objetivo*, es también el mundo concreto, pero sólo de lo *concreto-empírico*."

dedicadas a la publicación", y de que, por lo tanto, no sería más que "ociosa especulación" llegar a la conclusión de que Lenin queda seguir una vía y no otra? Nadie puede negar la verdad de que mientras la concentración de Plejánov sobre el materialismo *lo* condujo a los materialistas de los siglos xvii y xvm, las "notas privadas" de Lenin *lo* condujeron a concentrarse sobre la dialéctica, sobre la dialéctica *hegeliana*, para *todos* los marxistas. Es imposible negar las tareas públicas que Lenin estableció claramente para los editores del órgano filosófico recientemente fundado, *Pod Znamenom Marxizjma (Bajo la Bandera del Marxismo)*, en el sentido de elaborar una "sólida base filosófica" que él explicaba como:

- 1) El estudio sistemático de la dialéctica hegeliana desde un punto de vista materialista, es decir, la dialéctica que Marx aplicó prácticamente en su libro *El capital* y en sus obras históricas y políticas.
- 2) Tomando como base el método de Marx de aplicación de la dialéctica hegeliana concebida con criterio materialista, nosotros podemos y debemos tratar su dialéctica desde todos los ángulos, imprimir extractos de las principales obras de Hegel [...].
- 3) En mi opinión, el grupo de editores y colaboradores de la revista *Bajo la Bandera del Marxismo* debería ser una suerte de sociedad de materialistas amigos de la dialéctica hegeliana.²²²

Corría 1922, el año de su actividad intelectual más intensa, que se prolongó hasta los primeros meses de 1923 y la última de sus grandes batallas contra la cúpula dirigente; sobre todo, contra los actos brutales, rudos y desleales de Stalin, dirigidos principalmente contra los georgianos, es decir, una vez más sobre la cuestión nacional ("raspad a un comunista y encontraréis un gran chovinista ruso").²²³ No fue casual que Bujarin sustentara la misma posición sobre la cuestión nacional.

²²² *Selected works*, vol. XI, pp. 77, 78. Compárese este pasaje con la posición del filósofo comunista francés Louis Althusser, quien proclama que "hoy un fantasma tiene una importancia más fundamental que cualquier otro: la sombra de Hegel. Devolver este fantasma a la noche..." (*Lenin and philosophy and other essays*).

²²³ Véase también el modo en que Lenin resumió su posición en "Notas sobre la cuestión de las nacionalidades": "la estructura a la cual denominamos nuestra, de hecho nos es bastante ajena; es una olla podrida de elementos burgueses y zaristas, y durante los últimos cinco años no hemos podido eliminarla... es incapaz de defender a los no rusos de los ataques de ese hombre realmente ruso, el chovinista gran ruso, en esencia un granuja y un tirano, es decir, el típico burócrata ruso" (*Collected works*, vol. 36, p. 606) [*Ibid.*, vol. 36, p. 485].

Mientras se debatía en la agonía —no sólo agonía física sino también sufrimiento agónico por la temprana burocratización del Estado de los trabajadores y su tendencia a "retroceder hacia el capitalismo"— Lenin hizo una valoración de sus codirigentes, en su *Testamento*. Lo que aquí viene al caso es lo que dice de Bujarin:

Bujarin no es sólo el teórico más valioso y destacado del partido, sino que además es considerado, merecidamente, el preferido de todo el partido; sin embargo, sus conceptos teóricos sólo pueden ser considerados cabalmente marxistas con la mayor reserva, porque hay en él algo de escolástico (no ha estudiado nunca y pienso que jamás ha entendido del todo la dialéctica).²²⁴

Evidentemente, "comprender la dialéctica" se había convertido en el *pons asini* para Lenin; y esta consideración no era una abstracción cuando se la usaba para caracterizar al principal teórico del partido. Evidentemente, "no comprender la dialéctica" había llegado a ser algo fundamental. Como jefe del primer Estado obrero de la historia, Lenin asistía al surgimiento de la burocratización y el chovinismo; a una difusión tal de la mentalidad administrativa, que tanto los bolcheviques como los no bolcheviques reclamaban la estatización de los sindicatos; y al hecho de que las ideas del principal teórico no eran dialécticas y, por lo tanto, tampoco "cabalmente marxistas"; y veía que todos estos rasgos se desarrollaban y creaban problemas porque, en su conjunto, tendían más bien a frenar que a impulsar

²²⁴ Cito *The suppressed testament of Lenin*, publicado por Trotsky. Rogamos comparar con la traducción actual (Moscú, 1966): "Bujarin es no sólo un teórico del partido muy valioso e importante; se lo considera también, con razón, el favorito de todo el partido, pero sus opiniones teóricas sólo con grandes reservas pueden considerarse totalmente marxistas, pues hay en su persona algo escolástico (nunca estudió la dialéctica, y creo que nunca llegó a entenderla del todo)" (vol. 36, p. 595). [*Ibid.*, vol. 36, p. 475.] Antonio Gramsci, que no conoció el *Testamento* de Lenin, escribió una crítica muy profunda del *Materialismo histórico* de Bujarin, llamando la atención sobre la ausencia total de "cualquier forma de tratamiento de la dialéctica". En sus *Notas críticas sobre una tentativa de "Ensayo popular de sociología"* también criticó la memoria "Teoría y práctica desde el punto de vista del materialismo dialéctico", presentada por Bujarin en el Congreso Internacional de Historia de la Ciencia y la Tecnología, celebrado en Londres en 1931. Gramsci sostuvo que la dialéctica había sido "rebajada de la condición de doctrina de la conciencia y la sustancia íntima de la historia y la ciencia política, a la de subespecie de la lógica formal y el escolasticismo elemental". [Véase las notas de Gramsci en *Gramsci y las ciencias sociales*. Cuadernos de Pasado y Presente, n. 19.]

la capacidad creadora de las masas. Sólo la sensación de este peligro podría haber impulsado a Lenin a caracterizar tan agudamente a los que en ese momento conducían la mayor revolución proletaria de la historia.

Está en la naturaleza de la verdad, decía Hegel, abrirse paso cuando "llega el momento"; y podría haber agregado: "aunque sólo sea turbiamente". Pero él no podía saber todo lo que una época de capitalismo de Estado puede excretar para ocultar la verdad aunque ésta intente aflorar. No hizo falta conspiración alguna entre el "este" y el "oeste" para mantener a los *Cuadernos filosóficos* de Lenin fuera del alcance de las masas; y para lograr después que esta obra estuviese "más allá" de su capacidad de comprensión. Está en la naturaleza de la mentalidad administrativa de nuestra automatizada época de capitalismo de Estado ver en la filosofía hegeliana el reducto privado de los que "saben", permitiendo al mismo tiempo que continúe siendo un "galimatías" para los no iniciados. Y aunque el "este" se incline ante el fundador de su Estado, y el "oeste" desdeñe la condición de filósofo no profesional de Lenin, ambos polos encuentran conveniente mantener separado lo que la historia ha unido: Hegel y Marx, Hegel y Lenin. Con la muerte de Lenin, esperaba entre bambalinas aquella terrible doble trampa: por un lado, un vacío teórico, que los dirigentes se apresuraron a llenar con alternativas; y por otro, el nuevo salvavidas estatal del capitalismo.

Segunda Parte

Alternativas

INTRODUCCIÓN

En vísperas de la Segunda Guerra Mundial: Crisis de la economía y el pensamiento

Gracias a la derrota de todas las revoluciones que se desarrollaron en la estela de la triunfante revolución rusa, a la muerte de Lenin en 1924, y al poder del capitalismo norteamericano, el capitalismo europeo obtuvo un respiro. Pero no bastó para interrumpir la larga marcha del capitalismo mundial hacia la auto-destrucción. La gran crisis desorganizó el mundo. A principios de la década de 1930 comenzó la desintegración de la economía, la política y el pensamiento, colofón definitivo de la quiebra del capitalismo.

Era evidente que la civilización había llegado al término de algo. Todo estaba convirtiéndose en su contrario. Con la victoria del nazismo en 1933 se vio claramente dónde se manifestaba la barbarie suprema: no en las regiones remotas o "atrasadas" del mundo, sino en el corazón de la "Europa civilizada" y avanzada desde el punto de vista tecnológico. En la esfera económica, el caos era tan abrumador —y el ejército de millones y de decenas de millones de desocupados manifestaba tal espíritu de rebeldía— que el capitalismo competitivo, en los Estados democráticos tanto como en los fascistas, cedió el lugar en un país tras otro a la intervención estatal en la economía.

Por otra parte, el proletariado trató de liberarse del letal dominio capitalista en una serie de explosiones espontáneas, por ejemplo la breve resistencia austriaca al *Anschluss* con Hitler, o las grandes huelgas con ocupación de fábricas en Francia, que frustraron el intento del fascismo nativo de asumir el poder, y crearon un gobierno de frente popular. Las grandes huelgas de brazos caídos determinaron la creación del CIO en Estados Unidos. El episodio más gigantesco y fecundo, la revolución proletaria directa que sobrevino en España, pronto fue aplastada, no sólo a causa de la victoria del fascismo, sino también porque el dominio del stalinismo sobre el gobierno del frente popular sofocó la espontaneidad de las masas. Todas las fuerzas democráticas, incluidos los anarquistas, se sintieron tan satisfechos de recibir armas de Rusia (pese a que las pagaron con oro) que ninguna denunció el papel criminal del stalinismo. En cuanto a los teóricos revolucionarios que en efecto se opusieron a los stalinistas y que no se forjaban ilusiones acerca de la "naturaleza revolucionaria" del gobierno del frente popular, no atinaron a crear una *nueva* categoría a partir

de los actos espontáneos de las masas. Es decir, a ninguno se le ocurrió que el modo en que los trabajadores españoles ocupaban las fábricas en el calor mismo de la lucha contra el fascismo revelaba una nueva dialéctica de la liberación, y que *esa* combinación de la economía y la política era la nueva forma de dominio obrero, y debía convertirse también en la base de la nueva teoría.

En Rusia, donde el planeamiento estatal era total, el aparato del Estado había absorbido no sólo a la economía sino también a los sindicatos. Se aherró a los trabajadores con la "legislación obrera" más draconianamente antiobrera, sin olvidar los campos de trabajo forzado, apropiada culminación del desarrollo retrógrado de Rusia —un proceso que internamente llevó al atroz desenlace de los procesos más fraudulentos de la historia, y a la liquidación del "Estado mayor general de la revolución rusa"; y en el plano de la política exterior, culminó en la firma del pacto Hitler-Stalin, que permitió la iniciación de la segunda guerra mundial.

Ahora que un poder estatal, China comunista, ha conferido debidamente el sello de "marxista-leninista" a la designación de Rusia como una sociedad regida por el capitalismo de Estado, esta expresión se ha convertido en auténtico clisé. No tenía ese carácter en tiempos del pacto Hitler-Stalin, cuando la designación de Rusia como parte integral de la nueva etapa del desarrollo capitalista *mundial* había determinado una diferencia decisiva en la estrategia de la revolución mundial. En cambio, no sólo la Rusia staliniana y los así llamados soviets chinos de Mao, sino incluso León Trotsky, que había combatido a la burocracia stalinista durante más de una década, no encontró nada más revolucionario que pedir a los trabajadores que defendiesen a Rusia como un "Estado obrero, aunque degenerado".

El vacío teórico existente en el movimiento marxista desde la muerte de Lenin no había sido llenado, no porque faltase una lucha de vida o muerte a causa de la usurpación de la herencia de Lenin por Stalin, ni por falta de estudios estadísticos de la economía y de una serie interminable de tesis políticas. Puede afirmarse más bien que hubo un vacío porque, desde León Trotsky para abajo, los antagonistas no atinaron a considerar el movimiento de las masas ni la razón de la ruptura de Lenin con su pasado filosófico, como preparación necesaria en vista de la revolución proletaria y una nueva Tercera Internacional. Cuando estalló la segunda guerra mundial, no se intentó establecer una relación nueva y semejante de la teoría con la práctica, ni se levantó una bandera revolucionaria esencialmente nueva.

La propiedad estatal, el plan estatal, "el partido" —tales eran los fetiches por los cuales los trabajadores del mundo debían ofrendar la vida. En lugar de establecer en la estrategia de la revolución mundial contemporánea una división tan fundamental como la que planteó Lenin durante la primera guerra mundial con su consigna "Convertir la guerra imperialista en guerra civil", León Trotsky (quien pronto sería asesinado por la NKVD) se convirtió en uno de los extremos complementarios de la Rusia de Stalin; y por su parte Mao, entonces y ahora (desde el conflicto chinosoviético) estaba demasiado ocupado chinoizando las teorías de Stalin, de modo que poco podía preocuparse de explorar nuevas fronteras teóricas. Pero la chinoización no fue una mera aplicación "táctica" del "bloque de las cuatro clases". Tampoco fue una superposición de la cultura china a un análisis de clases. Más bien fue un sustituto integral de la revolución proletaria. Este concepto original, en virtud del cual las guerrillas campesinas rodean a las ciudades, determinó que el proletariado se subordinara al ejército campesino y que se aceptara a la burguesía nacional.

Con el fin de comprender el movimiento de la transformación en su contrario *en el seno* de la revolución, debemos abordar las diferencias dialécticas que se manifestaron inicialmente en los distintos modos en que Lenin y Trotsky se prepararon teóricamente para afrontar el destino histórico. Ambos fueron marxistas revolucionarios. Hacia la época de la revolución de octubre los dos pertenecían a una misma organización. Es cierto que durante los años largos, duros y difíciles de 1903 a 1917, cuando la tendencia bolchevique se forjó como organización, Trotsky la combatió acre, incansable y temerariamente. Pero desde las vísperas de la revolución de octubre hasta la muerte de Lenin, no hubo diferencias entre ellos acerca de la "cuestión organizativa".

Trotsky erró en su afirmación de que la revolución había "liquidado" las diferencias teóricas. Pero acertaba en la afirmación de que había "liquidado" las diferencias organizativas. Por eso Lenin, *durante* la revolución, dijo de Trotsky que era el "mejor bolchevique". Dicho de otro modo, Trotsky se equivocaba al creer que la semejanza de posiciones políticas y la fusión organizativa implicaba una unidad de metodología, de la relación de la filosofía con la revolución. A partir de la dialéctica de dicha relación Lenin había creado nuevos puntos teóricos de desarrollo. Finalmente, la dialéctica de la revolución concreta y su *limitación* indujo a Lenin a modificar su concepto de la revolución mundial futura, de modo que ésta sobrevendría, "si no a través de Berlín, entonces a través de Pekín".

Estas tesis mantuvieron una vida latente. En qué medida la incapacidad para desarrollar las consecuencias de los nuevos puntos de partida en el campo de la teoría, delineados en la Tercera Internacional de 1920, fue responsable de la derrota de la revolución china de 1925-1927; en qué medida el ascenso de Stalin, en detrimento de Trotsky, fue responsable de la orientación errónea de la revolución china; en qué medida la situación objetiva "en sí misma" determinó el fracaso de la revolución, son todos problemas que de ningún modo configuran una relación unívoca. Sin embargo, a juicio de Trotsky, Stalin fue el único traidor, y las opiniones del propio Trotsky habrían conducido a la victoria. No se trata de que nadie, ni siquiera Trotsky, creyese en la posibilidad de que una teoría trascendiera la situación mundial objetiva. El problema consiste siempre en determinar de qué modo una teoría de la revolución afronta el desafío contemporáneo.

Allí donde el punto de partida y el punto de retorno es el Sujeto que se autodesarrolla, centrado en Europa o en China, la dialéctica de una teoría de la revolución y la dialéctica de la autoliberación no se estorban mutuamente. En tal caso pueden desarrollarse en lo *concreto* las nuevas fuerzas revolucionarias como Razón. Lo que impide a un revolucionario — y Trotsky fue ciertamente un gran revolucionario— abordar el análisis dialéctico de una revolución es, a nuestro juicio, no el concepto — trotskysta o maoísta— del liderazgo, sino un concepto del Sujeto autodesarrollado cuando las *masas* son el Sujeto.

La tercera alternativa a la dialéctica de la liberación a la cual nos referiremos en esta parte de *Filosofía y revolución* es el existencialismo sartreano. Es cierto que Sartre nunca formó parte del movimiento de masas, y mucho menos fue un líder y un revolucionario profesional de la jerarquía de Trotsky o Mao. Fue un extraño que se acercó a mirar. De todos modos, es necesario considerar su figura cuando se analizan alternativas, porque fue el vocero de una generación casi entera, la primera generación de la posguerra que intentó simultáneamente estar fuera del partido comunista y en su seno, en la dialéctica de la razón y al margen, pero siempre en una actitud de firme "compromiso" con la filosofía y la revolución.

Una nueva generación inició la década de 1960 como si una actividad infatigable fuese lo único que se necesitaba para destruir el viejo régimen, y como si aun en el supuesto de que la teoría fuese necesaria pudiera incorporársela "de pasada". La abortada *quasi* revolución de mayo de 1968 en París les ha enseñado ahora una cosa: no pueden prescindir de la teoría, del mismo modo que no pueden abstenerse de la autoactividad. De ahí que sea imperativo explorar el vacío teórico.

En realidad, la atracción del "pensamiento de Mao Tse-tung" apenas ha disminuido incluso después que la China maoísta extendió la alfombra roja para recibir a Nixon. La mentalidad de los habitantes de nuestra época del capitalismo de Estado tiene vínculos tan firmes con las raíces socioeconómicas del sistema que aun para los intelectuales que se oponen absolutamente al régimen es casi imposible evitar la gravitación del factor "materialista", que los aleja de la revolución. (Desarrollaremos más detenidamente este punto en la Tercera parte.) Y ahora que el "pensamiento" de Mao ha sido endiosado y cosificado en el "Librito Rojo", su presencia no sólo dice muchísimo acerca del vacío teórico. Amenaza absorbernos a todos, apartándonos de la dialéctica de Hegel-Marx-Lenin para llevamos a los peligrosos desvíos de Trotsky-Mao-Sartre, los mismos que desembocaron en los procesos casi dialécticos y casi revolucionarios de fines de la década de 1960.

Capítulo 4

León Trotsky como Teórico

En todos los sistemas dualistas... el defecto fundamental se manifiesta en la inconsecuencia que consiste en unificar en cierto momento lo que un momento se había afirmado que de ningún modo podía unificarse.

Hegel

La verdad siempre es concreta, y lo es sobre todo en el terreno de la metodología, que se convierte en el ámbito de la coherencia interna de la filosofía y la revolución. A causa de la aureola heroica del ex comisario de guerra, las privaciones del exilio que Stalin infligió a Trotsky poco después de la muerte de Lenin, y las calumnias que se volcaron sobre él hasta el día de su muerte a manos de un asesino de la NKVD, gran parte de lo que se ha escrito acerca de Trotsky tiene cierto sabor de subjetividad, y también se atribuye subjetividad al propio Trotsky. Nada más lejos de la verdad.²²⁵ Los análisis de Trotsky tienen fundamentos objetivos. Si Trotsky insistió en su adhesión a Rusia, no fue por subjetivismo, ni porque fuera "el hombre de octubre" (como lo llamaban afectuosamente sus partidarios). Si erró en su análisis del carácter de clase de la Unión Soviética, y continuó levantando la bandera de su defensa incluso después del pacto Hitler-Stalin, fue por razones que a su juicio tenían validez objetiva. En el momento mismo en que el pico del asesino de la NKVD le perforaba el cráneo, Trotsky

²²⁵ Una experiencia personal puede contribuir a demostrar la falta de subjetividad de Trotsky. En la culminación de los procesos fraguados de Moscú contra él, la prensa burguesa publicó "rumores" en el sentido de que Stalin nunca había sido revolucionario, y en cambio había sido siempre un agente provocador zarista que simplemente buscaba vengarse. "¡Pero Stalin fue revolucionario!", explicó Trotsky. Insistió en agregar una posdata al artículo del día, que refutaba las acusaciones stalinistas; y dictó lo siguiente: "En la prensa se han difundido noticias en el sentido de que Stalin habría sido un agente provocador durante la época zarista, y de que ahora se está vengando de sus antiguos enemigos. No atribuyo la más mínima seriedad a estos rumores. Desde su juventud Stalin fue revolucionario. Así lo atestiguan todos los hechos de su vida. Recomponer su biografía *ex post facto* implica caricaturizar al actual Stalin, que pasó de revolucionario a dirigente de la burocracia reaccionaria."

continuaba afirmando que Rusia era "un Estado obrero, aunque degenerado".

La reducción del concepto mismo de socialismo a la propiedad estatal se funda en una metodología que, mucho antes de que no atinara a percibir la transformación de la propiedad estatal en su contrario, había desarrollado la teoría de la revolución permanente sin un Sujeto autodesarrollado. Por lo tanto, el dualismo del trotskysmo estaba determinado por una parte por el concepto de revolución mundial, y por otra por el concepto Estado obrero = propiedad nacionalizada; pero tenía raíces más profundas en la metodología misma de la teoría más original de Trotsky. Dicho de otro modo, en la universalización de lo particular, la propiedad nacionalizada, subyacía el dualismo de la práctica de la dialéctica de Trotsky.

La teoría, es decir, la teoría marxista original, es un maestro severo. La teoría marxista es a tal extremo inseparable de la realidad y la filosofía que por brillante que sea el pronóstico —y la predicción formulada en 1905, en el sentido de que el proletariado, *antes* de conquistar el poder en un país de tecnología avanzada, podía alcanzarlo en la atrasada Rusia, fue sin duda un pronóstico brillante—no puede sustituir a lo que Hegel denominó "el esfuerzo, la paciencia, la seriedad y el padecimiento de lo negativo".

El período de 1904 a 1940 sin duda es suficientemente prolongado, no sólo para comprobar "el padecimiento" (o su ausencia) de "lo negativo", sino lo que es mucho más importante, para determinar el resultado de la teoría confrontada con la realidad. La teoría de la revolución permanente fue formulada inicialmente por Marx en su Mensaje a la Liga Comunista, en 1850; en ese trabajo, después de analizar el fracaso de las revoluciones de 1848, afirmó que el proletariado no debe detenerse en el punto en que ayuda a la burguesía a destruir al feudalismo, y que por lo contrario la revolución debe proseguir de un modo "permanente" hasta la realización del socialismo. Cuando se elevó esta afirmación al nivel de la teoría, en las circunstancias muy distintas de la guerra rusojaponesa, se la denominó la "teoría de Parvus y Trotsky".

A. La teoría de la revolución permanente

En 1904, en una serie de artículos acerca de la guerra rusojaponesa titulados *La guerra y la revolución*, Parvus había escrito:

La guerra ha comenzado en Manchuria y Corea; pero ya se ha convertido en un conflicto por el liderazgo de Extremo Oriente. En la etapa siguiente estará en juego toda la posición de Rusia en el mundo; la guerra culminará

con la modificación del equilibrio político del mundo... Y es muy posible que el proletariado ruso represente el papel de vanguardia de la revolución socialista.²²⁶

En *Mi vida* Trotsky, doce años menor que Parvus, reconoció sin dificultad que el análisis de Parvus "me acercó a los problemas de la revolución social, y en mi caso trasformó evidentemente el carácter de la conquista del poder por el proletariado, la que dejó de ser una meta «final» inalcanzable para convertirse en la tarea práctica contemporánea". De todos modos, su obra *1905*, una serie de artículos escritos entre 1904 y 1906 que culminaron en las tesis de *Resultados y perspectivas*, fruto de la revolución de 1905, elevó el pronóstico al nivel de la teoría. Con todo derecho podemos considerarla un resultado original en este proceso. El ensayo de ochenta páginas acerca del papel de vanguardia del proletariado, la función subordinada del campesinado, el problema del "apoyo estatal del proletariado europeo", y la interrelación de Rusia con la revolución europea, se convirtió en materia de controversia mucho antes de que Stalin acusara a Trotsky de "subestimar al campesinado". Veamos las tesis principales según las escribió el propio Trotsky.²²⁷

En un país económicamente más atrasado el proletariado puede acceder al poder antes que en un país capitalista avanzado... El marxismo es sobre todo un método de análisis —no de análisis de textos, sino de análisis de las relaciones sociales...

Hemos demostrado más arriba que las premisas objetivas de la revolución socialista ya fueron creadas por el desarrollo económico de los países capitalistas avanzados...

Muchos elementos de las masas trabajadoras, y especialmente de la población rural, se incorporarán a la revolución, y por vez primera

²²⁶ Citado por Isaac Deutscher en *The prophet armed*, Nueva York, Oxford University Press, 1954, p. 104 [hay edic. en esp.] Véase también la biografía de Parvus, *The merchant of revolution*, por Z. A. B. Zeman y W. B. Scharlau. Londres, Oxford University Press, 1965.

²²⁷ León Trotsky, *Our revolution*, Nueva York, Henry Holt and Co., 1918, pp. 84, 86, 96, 136-137, 142-143. La esencia de la mayoría de estos enunciados aparece en una recopilación de Trotsky que forma el apéndice 3 del volumen II, "Historie references on the theory of permanent revolution". *The history of the Russian revolution*, Nueva York, Simon and Schuster, 1937 [hay edic. en esp.] Este material fue reproducido en un solo volumen en rústica por la University of Michigan Press, Ann Arbor, 1957.

adquirirán organización política sólo después que el proletariado urbano haya asumido las riendas del gobierno.

Sin el apoyo estatal directo del proletariado europeo la clase obrera de Rusia no puede conservar el poder, ni convertir su dominio temporario en dictadura socialista duradera... En cambio, no cabe duda de que una revolución socialista en Occidente nos permitiría convertir la supremacía temporaria de la clase obrera directamente en dictadura socialista...

El propósito de todos los partidos socialistas es revolucionar la mente de los trabajadores del mismo modo que el desarrollo del capitalismo ha revolucionado las relaciones sociales... La colosal influencia de la revolución rusa se manifiesta en la liquidación de las rutinas partidarias, la destrucción del conservadurismo socialista, la transformación en cuestión inmediata de la disputa clara y franca entre las fuerzas proletarias y la reacción capitalista... Una revolución en el este infunde idealismo revolucionario al proletariado occidental y estimula en sus enemigos el deseo de hablar "ruso".²²⁸

Tales son las principales tesis de la famosa teoría de la revolución permanente, según se las formuló en 1904-1906, y se las repitió constantemente durante casi treinta y cinco años —es decir, durante el resto de la vida de Trotsky. Puede afirmarse que en el ámbito de la teoría toda su vida fue una serie de notas a estas tesis de 1904-1906. Sin embargo, no carece de importancia el hecho de que Trotsky nunca utilizó la teoría como base de una tendencia o un grupo; y de que el propio Trotsky no propusiera la teoría en 1917. La elección del arma teórica —la teoría de la revolución permanente— fue iniciativa de Stalin y no de Trotsky, si bien éste se apresuró a aceptar el reto desde el comienzo de la lucha con Stalin.

²²⁸ Aunque dispersas, la mayoría de las opiniones de Trotsky acerca de la revolución permanente puede obtenerse en inglés. Además de los trabajos enunciados en la nota 3, véase *Problems of the chinese revolution* [hay edic. en esp.], con apéndices de Zinóviev, Vuyovitch, Nassunov y otros, traducción inglesa de Max Schachtman, Nueva York, Pioneer, 1932; estos materiales se reproducen y actualizan en su Introducción a *The tragedy of the chinese revolution (1937)*, de Harold Isaacs.

Toda la teoría se resume integralmente en el folleto *The Permanent Revolution* [hay edic. en esp.], Nueva York, Pathfinder, 1970, que incluye un prefacio especial a la edición norteamericana. La mayoría de las publicaciones de la obra de Trotsky por Pioneer Press pueden obtenerse por intermedio de Pathfinder Press. Finalmente, se hallará una reformulación de la posición en el apéndice al *Stalin*, Nueva York, Harper & Row, 1941.

La disputa no aludió a la situación de la economía mundial, ni a la ley del desarrollo combinado que había permitido que un país atrasado como Rusia tuviese un proletariado concentrado. Tampoco se refirió al papel de vanguardia del proletariado, ni a su necesidad de "ayuda estatal", suministrada por los países de más avanzada tecnología. Lo que se discutía era el papel de las masas, *no* porque Lenin dudase del papel de vanguardia del proletariado y no temiese los instintos de propiedad privada del campesinado, sino porque no deseaba descontar la función de las masas campesinas en la dialéctica de una revolución real. Como la mayoría de la población rusa era campesina, Lenin consideraba que cualquier comentario acerca de la revolución que no dejara abierta esta cuestión era "abstracto", "verbalista" y "vacio".

Sea cual fuere la motivación que llevó a Stalin a elegir "la subestimación del campesinado" —y seguramente lo hizo con el propósito de derrotar a Trotsky, y nada tuvo que ver con la posición supuestamente "correcta" de Stalin— en todo caso es indudable que el concepto de Trotsky acerca del campesinado no fue el de un Sujeto autodesarrollado. Y este hecho tiene mucha más importancia que las calumnias stalinistas. El concepto de Sujeto es esencial para la dialéctica de la revolución, no sólo en Rusia sino también en China, no sólo en 1905 y 1917 sino en 1927 y 1937. Define el "revolucionarismo abstracto" que para Lenin era el enemigo metodológico tanto *después* del triunfo como antes, tanto en la derrota como en la victoria. De ahí que haya intentado elaborar nuevos puntos de partida teóricos, ante la posibilidad de que la continuación de octubre en escala mundial se hiciese "a través de Pekín más que a través de Berlín". Y como esta cuestión es fundamental también en nuestra época, debemos seguir paso a paso las posiciones de Trotsky.

Trotsky pretende demostrar que su posición acerca del campesinado derivó de su posición acerca del papel de vanguardia del proletariado; pero en realidad, desde el comienzo mismo su concepción del papel del proletariado se vio viciada por las mismas abstracciones que viciaron su concepto del campesinado. Siempre se trató de la "influencia de la organización marxista sobre el proletariado", de que ella lo "dirigiese" antes de conquistar el poder estatal y *después*, y aún más tarde, de modo que el socialismo se convirtiera en "sistema mundial". A juicio de Trotsky, *tampoco* el proletariado era un Sujeto autodesarrollado; por lo contrario, era una fuerza. Este enfoque culminó cuando estalló la primera guerra mundial, que reveló el hecho chocante de que el marxismo *oficial* había traicionado al proletariado. Era necesario elaborar una nueva relación de la filosofía con la revolución. Como vimos en el capítulo precedente, dicha

necesidad indujo a Lenin a retornar a Hegel. Trotsky no sintió ese tipo de compulsión.

Por supuesto, sería del todo ridículo, y el colmo del absurdo, extraer la conclusión de que "hubiera bastado que también Trotsky volviese a examinar la *Lógica* de Hegel para que todo se desarrollara bien"; las diferencias teóricas entre Lenin y Trotsky habrían "desaparecido", tal como según Trotsky 1917 las "liquidó". Trotsky no se desentendía de la dialéctica. La consideraba sobrentendida. Mantenía el carácter de un fenómeno "interno", algo que estaba en el trasfondo de su mente. En el primer plano de la escena política, Trotsky había sido siempre un revolucionario y un internacionalista. Jamás demostró el más mínimo rastro de "egoísmo nacional", ruso o europeo. Pero el internacionalismo no era el tema en disputa *en el seno* del movimiento que se había mantenido fiel al marxismo revolucionario. Lo que se discutía era la elaboración *concreta* de una relación de la filosofía con la revolución que representase el camino hacia la revolución *proletaria*. Si sus teorías de 1905 hubieran sido la anticipación de 1917, del mismo modo que la revolución de 1905 fue el "ensayo general" de la revolución de 1917, el movimiento de 1905 y el período entre 1905 y 1917 debieron insuflar nueva vida a la teoría de la revolución permanente. Así, habríamos presenciado *su* autodesarrollo, su anticipación de 1917, su conversión en la base del tipo de luchas contra la guerra que condujeron directamente a la revolución socialista.

En cambio, Trotsky combatió acremente la consigna de Lenin "convertir la guerra imperialista en guerra civil", por entender que era "negativa"; se limitó a consignas "positivas" como la de "paz sin anexiones". Es evidente que, lejos de confiar en el papel de vanguardia revolucionaria del proletariado, Trotsky consideró que sólo podía esperarse del proletariado "una lucha por la paz". Es cierto que cuando 1917 se desplegó en la escena histórica, afirmó que el hecho "demostraba" su teoría de la revolución permanente. Pero apenas llevó a la práctica dichos conceptos durante el período 1914-1917. Ciertamente, rechazó la sugestión de que el manifiesto de Zimmerwald contra la guerra destacase el nombre de Liebknecht, el único diputado socialista que tuvo el valor de votar contra la concesión de créditos de guerra al Káiser, ¡con el argumento de que esa actitud representaba una "personalización", una "particularización", una "germanización" de la "lucha universal por la paz"!²²⁹

²²⁹ Es interesante el hecho de que después de la conquista del poder por los bolcheviques, cuando Trotsky reprodujo sus artículos en *La guerra y la revolución*, su prefacio de 1919 (reproducido en 1922) repitió las acusaciones del artículo

En cambio, Lenin creyó que era necesario renovar totalmente la dialéctica de todos los problemas —el proletariado y el campesinado, la "cuestión organizativa" y la lucha contra la guerra— Trotsky se atuvo a los antiguos conceptos. Más aún, en el problema campesino nada parecía haber cambiado desde 1904, cuando sostuvo que "la población rural adquirirá organización política sólo después que el proletariado haya asumido las riendas del gobierno". En 1909 Trotsky escribió que el cretinismo local es la maldición histórica del movimiento campesino:

La primera ola de la revolución rusa [1905] se quebró en la limitada inteligencia política del campesino, que en su aldea saqueaba al terrateniente para apoderarse de su tierra, pero luego, vestido con el uniforme de soldado, disparó sobre los obreros.²³⁰

Incluso cuando 1917 estalló no sólo en las ciudades sino en el campo, Trotsky, en la misma frase en la cual afirmaba que los campesinos "con su revuelta impulsaban a los bolcheviques hacia el poder", llegaba a la conclusión de que habían representado un papel revolucionario "por última vez en su historia".²³¹

A pesar de la afirmación de Trotsky en el sentido de que en el problema agrario él era "el alumno" y Lenin el "maestro"; a pesar del papel concreto del campesino en 1917, que según sus propias palabras "con su revuelta impulsaban a los bolcheviques hacia el poder"; a pesar de que la historia de China, que era el país en cuestión durante los años 1925-1927, es una prolongada serie de rebeliones campesinas, Trotsky retorna de un modo tan absoluto a la posición de 1905 que no concede al campesinado una conciencia nacional, y mucho menos socialista: "El atraso rural siempre va de la mano con la falta de caminos... y la ausencia de conciencia nacional."

El informe de primera mano de Mao acerca del papel revolucionario del campesinado —el ahora famoso informe de Hunan— no existió para

contra Lenin. También mencionó la consigna de Lenin acerca de "la dictadura democrática del proletariado y el campesinado", y formuló esta conclusión: "La revolución de marzo liquidó estas diferencias." Trotsky, *Obras completas*, vol. I (sólo en ruso: 2ª ed., Moscú, 1923), pp. 26-27. Véase también Gankin y Fisher, *The bolsheviks and the world war*, que detallan todas las posiciones en el seno del bolchevismo en cuanto se relacionan con Trotsky y toda la izquierda zimmerwaldiana.

²³⁰ León Trotsky, *My life: an attempt at an autobiography*, Nueva York, Pathfinder Press, 1970 [hay edic. en esp.], p. 222.

²³¹ *The history of the russian revolution*, p. 407.

Trotsky. Aunque consideremos la posibilidad de que no conociera su existencia porque estaba cada vez más aislado de los círculos cerrados de la dirección, todavía en 1938 —cuando Mao Tse-tung ocupaba un lugar muy importante en la escena histórica, pues había reingresado en la escena nacional gracias a un nuevo alineamiento con Chiang Kai-shek para luchar contra la invasión japonesa— Trotsky seguía burlándose de las afirmaciones de Mao en el sentido de que había organizado los "soviets campesinos". Trotsky repetía:

El campesinado, la clase numéricamente más importante, y la más atomizada, atrasada y oprimida, puede protagonizar alzamientos locales y realizar la guerra de guerrillas, pero exige el liderazgo de una clase más avanzada y centralizada con el fin de que su lucha se eleve a un plano nacional.

Las palabras de Trotsky demuestran la "subestimación del campesinado" mejor que cualquiera de las afirmaciones de Stalin. Más aún, diez años después de la controversia Stalin-Trotsky, precisamente en la introducción que escribe para una nueva obra acerca de la revolución china (*The tragedy of the chinese revolution*, de Harold Isaacs), repite su antigua posición acerca del campesinado, y pese a todo formula la audaz afirmación: "La concepción de la revolución permanente se confirmó nuevamente, esta vez no en la forma de una victoria, sino de una catástrofe." Sea cual fuere el período histórico, sea cual fuere el país o la situación mundial, Trotsky mantiene su posición, de acuerdo con la cual "por revolucionario que sea el papel del campesinado, de todos modos no puede representar un papel revolucionario, y menos aún dirigente".

Por lo tanto, puede afirmarse que la verdadera división no es la que existió entre Trotsky-Stalin, sino la que separó a Trotsky de Lenin. Esta diferencia se manifestó con particular vigor en las actitudes de ambos hacia las masas, campesinas o proletarias. ¿Son las forjadoras de la historia, o solamente les corresponde someterse a una "dirección", y recibir órdenes? ¿Son las fuerzas que, incluso después de derrocar al capitalismo, deben retornar al papel de masas pasivas al día siguiente de la revolución? A juicio de Lenin, el papel revolucionario del campesinado no era un factor que pudiera dejarse abandonado una vez formuladas las Tesis de Abril (1917), en las cuales afirmaba que la consigna de la "dictadura democrática del proletariado y el campesinado" estaba superada, y que en adelante correspondía luchar por la dictadura del proletariado. Por lo contrario, después que el proletariado conquistó el poder, Lenin insistió en que hasta

que la revolución llegara al campo y los comités rurales de campesinos pobres asumiesen el control de la situación, no podría creerse que se había completado la revolución.

La metodología de Lenin consistió siempre en considerar a las *masas* —el proletariado, el campesinado o la nacionalidad oprimida— como Sujeto autodesarrollado. En los tiempos sombríos de la primera guerra mundial, cuando los trabajadores se masacraban mutuamente al través de las fronteras nacionales, volvía los ojos hacia la lucha de las pequeñas naciones por la autodeterminación:

En virtud de la dialéctica histórica las pequeñas naciones, impotentes en cuanto factor *independiente* en la lucha contra el imperialismo, representan un papel como uno de los fermentos, uno de los bacilos que contribuye a la aparición en la escena del poder *real* que se opone al imperialismo —a saber, el proletariado socialista.²³²

Contrariamente a muchos dirigentes bolcheviques, Lenin no creía que el éxito de la revolución rusa implicase la ulterior inaplicabilidad de la autodeterminación. La "rudeza" y la "deslealtad" de Stalin en vida de Lenin se manifiestan precisamente en su actitud chovinista de gran ruso hacia las minorías nacionales, y sobre todo hacia los georgianos. En su lecho de muerte confió a Trotsky la lucha contra Stalin en relación con el problema de las minorías nacionales. Pero, en una actitud característica a lo largo de toda su vida, nuevamente tendió a la "conciliación". Contrariamente a lo que había prometido a Lenin, no desplegó la bandera de la lucha contra Stalin en el Duodécimo Congreso del Partido Comunista Ruso.²³³

²³² *Collected works*, vol. 19, p. 300 [*Obras*, vol. 19, p. 297.]

²³³ "Conciliacionismo" es la palabra que Lenin usó para describir la posición de Trotsky cuando éste se mantuvo al margen de los grupos bolcheviques y mencheviques, procurando promover la "unidad". En *Mi vida* Trotsky acepta la descripción y procura utilizarla para demostrar que los errores que cometió "siempre se refirieron a cuestiones que no tenían carácter fundamental o estratégico, y que se referían más bien a aspectos secundarios, como la política de organización" (p. 185). Pero el "conciliacionismo" llegó al extremo de no cumplir la admonición de Lenin en el sentido de que debía hacer "una guerra a muerte al chovinismo nacional dominante", es decir, a Stalin; y como Lenin había temido, Trotsky concertó "un compromiso podrido". Muchas de las cartas de Lenin fueron reproducidas después por Trotsky en *The Stalin school of falsification*, Nueva York, Pioneer, 1937 [hay edic. en esp.]. Pero los textos oficiales, más las cartas que Lenin escribió a otros, aparecieron íntegros por primera vez en 1966, como parte

En 1920 había votado en favor de las tesis de Lenin acerca de la cuestión nacional y colonial. Pero también aquí, como en todo el problema de la dialéctica, Trotsky simplemente "sobrentendió" el asunto, y nunca reelaboró los conceptos universales del socialismo al compás de la situación objetiva que asumía formas nuevas; y mucho menos asignó un nuevo papel al campesinado. La única vez que Trotsky consideró seriamente el hecho de que las tesis representaban un nuevo punto de partida teórico, un concepto nuevo basado, *no* en la teoría de la revolución permanente, sino en la posición leninista acerca de la cuestión nacional, fue el período en que se vio obligado a adoptar esa actitud como resultado de las necesidades de un bloque unificado con Zinóviev contra la fatal política de colaboración de clases de Stalin en China. Pero en ese caso estaba defendiendo las tesis de Zinóviev. Y éstas se basaban directamente en la posición de Lenin.

El nervio del problema no es la autoría de tal o cual tesis. Lenin creía que se necesitaba un nuevo desarrollo teórico *porque* había nacido a la vida un nuevo "Sujeto". El "Sujeto" —la autodeterminación de las naciones— podía parecer antiguo. Pero durante la guerra y aun después del triunfo de la revolución rusa adquirió un sentido totalmente distinto.

¿Podemos considerar válida la afirmación de que la etapa capitalista de desarrollo de la economía nacional es inevitable en el caso de las naciones atrasadas que ahora están liberándose...? Debemos contestar negativamente a este interrogante... debemos... fundar teóricamente la idea de que, con la ayuda del proletariado de los países más avanzados, los países atrasados pueden pasar al Soviet, y después de recorrer una etapa definida de desarrollo, al comunismo, sin atravesar la etapa capitalista de desarrollo.²³⁴

Llama poderosamente la atención el hecho de que estas afirmaciones que venían a conmover los precedentes se originaban en un hombre que había consagrado décadas a combatir a los narodniky (populistas) de su propio país, es decir, la corriente que afirmaba que Rusia podía saltar la etapa del desarrollo capitalista. Del mismo modo que Nehru creía que el *Panchyat* (el consejo de la aldea) permitía el paso directo de la India al socialismo, los narodniky sostenían que Rusia podía hacer lo propio a

del vol. 36 de las *Obras completas*. Véanse especialmente sus "Notas, el problema de las nacionalidades o la 'autonomización'".

²³⁴ *Selected works*, vol. X, p. 243.

través del *mir*. Lenin los combatió ásperamente, y se impuso en la polémica teórica. Y es indudable que la historia ha convalidado su juicio.

Sólo un fenómeno muy fundamental y objetivo pudo haber determinado un cambio tan total de los conceptos de Lenin. La causa de esta transformación debe buscarse en tres hechos que conmovieron al mundo. En primer lugar, la revolución rusa de 1917 había creado un Estado obrero que podía acudir en ayuda de un país tecnológicamente aún más atrasado que Rusia. Segundo, las propias revoluciones coloniales destacaban el papel revolucionario, no sólo del campesinado, sino también de las luchas nacionales en la época imperialista. Tercero, se incorporaba la nueva dimensión del color en Oriente, en África y en Estados Unidos. Como totalidad, estos acontecimientos conferían expresión concreta al Sujeto.

Este conocimiento de la etapa contemporánea del desarrollo imperialista del capitalismo y de la etapa específica de las revoluciones nacionales fue el factor que impulsó a Lenin, a partir de la rebelión irlandesa de la semana de Pascua de 1916, a destacar que la iniciativa no es siempre patrimonio exclusivo de la clase obrera. Como vimos, a juicio de Lenin el triunfo de la revolución rusa no significaba que la autodeterminación había dejado de ser aplicable. La revolución no hacía más que destacar la verdad de la dialéctica de la historia: así como las pequeñas naciones que luchaban por la independencia podían desencadenar la revolución socialista, también la clase obrera de los países industrializados que realizaban la revolución podían ayudar a los países subdesarrollados a evitar la industrialización capitalista. Este nuevo concepto teórico —la industrialización sin capitalismo— se fundaba, naturalmente, en la idea de que la clase obrera de los países avanzados podía acudir —y lo haría— en ayuda de sus hermanos de los países de tecnología subdesarrollada.²³⁵

Como vemos, esta página de la historia de la Internacional Comunista fue ignorada, no sólo por Stalin —cuya política llevó al desastre a la revolución china de 1925-1927—, sino por Trotsky. Fue ignorada por Trotsky no a causa del "subjetivismo" o la aplicación de "citas equivocadas". No, la razón es muchísimo más profunda. Así interpretaba a Lenin. Así entendía la dialéctica de la revolución y el papel de vanguardia del proletariado. En definitiva, éste era siempre el "objeto". De su posición no dedujo una *teoría*, como hizo Bujarin —la teoría aplicada por Stalin. Pero una vez que, desaparecido Lenin, no hubo quien "corrigiese" el curso,

²³⁵ *Ibid.*, p. 242.

el paso siguiente fue reducir el concepto de Estado obrero al de propiedad nacionalizada.

La incapacidad para realizar una reelaboración de la dialéctica sobre la base de la nueva realidad no originó consecuencias desastrosas mientras Lenin vivió y la espontaneidad de las masas permitió el triunfo de la revolución rusa. Pero después de la muerte de Lenin, el capitalismo otra vez recuperó aliento, gracias a la derrota de las revoluciones europeas en curso de desarrollo; se le concedió un nuevo plazo de vida a causa del retroceso sufrido por Rusia; y no hubo una nueva "interpretación" de la dialéctica que ayudase a la conversión de los nuevos procesos en lo contrario y *en su* contrario —las nuevas fuerzas revolucionarias en el seno del proletariado, el campesinado y la juventud. De modo que la dialéctica se cobró su corvea. El trotskismo, que era la única valla opuesta al totalitarismo stalinista, pero que en cierto sentido constituía su contraparte, ayudó a desorientar a una nueva generación de revolucionarios. La última década de la vida de Trotsky es la manifestación de esa tragedia.

B. La naturaleza de la economía rusa, o la conversión de un particular dado en nuevo universal

Cada generación de marxistas debe reformular su propio marxismo, y la prueba de su marxismo reside no tanto en su "originalidad" como en su "contemporaneidad"; es decir, si responde al desafío de los nuevos tiempos. Así, Trotsky afirmó que por grande que hubiera sido su papel en 1917, la prueba de su envergadura dependería de sus realizaciones después de la muerte de Lenin. La victoria de Stalin sobre Trotsky nada significaría si se demostraba la validez de los análisis de Trotsky, y si de ese modo se echaban los cimientos de la continuidad de la revolución mundial. Lo cual, naturalmente, es cierto; y precisamente aquí podemos definir los distintos enfoques metodológicos de Lenin y Trotsky.

Como vimos, Lenin afrontó el reto de la nueva situación objetiva del capitalismo monopolista y el imperialismo tanto desde el punto de vista filosófico como en un enfoque "materialista", mediante el estudio dialéctico del tema. Consideró la situación objetiva y subjetiva *como una unidad, una totalidad que contenía su propio contrario*, de cuya contradicción surgiría el impulso hacia el movimiento progresivo. En cambio, cuando debió afrontar una nueva etapa del capitalismo mundial y el sorprendente fenómeno del stalinismo —no simplemente Stalin como personalidad que a juicio de Lenin era tan "ruda y desleal" que en su *Testamento* pidió que se lo "removiera", sino el stalinismo, el nombre ruso de un partido monolítico

armado con el poder estatal y económico—, Trotsky se limitó a reafirmar la vieja dualidad entre la teoría y la práctica en una forma nueva: su concepto de la revolución mundial vs. la "teoría" de Stalin acerca del "socialismo en un solo país".

Mientras una nueva etapa del desarrollo económico no hubiera madurado en la medida suficiente para absorber las muchas tendencias centrifugas existentes en el seno del partido bolchevique podía creerse, quizás con razón, que ellas se basaban exclusivamente en diferencias políticas. Pero hacia 1928 ya no se trataba de luchas faccionales, y la cuestión no se agotaba tampoco en el reflujo de la marea revolucionaria. Era un problema *interno*. El hombre de la NEP se había enriquecido, y amenazaba de un modo tan integral al Estado obrero que Stalin tuvo que romper con el "socialismo a paso de tortuga" de Bujarin y apresurarse a adoptar "sin autorización" el planeamiento estatal de carácter integral.²³⁶

Hacia fines del primer plan quinquenal, en 1932, era muy evidente que la totalidad del mundo capitalista privado se había derrumbado. La crisis había socavado de tal modo los cimientos de la "empresa privada", arrojado a tantos millones al ejército de desocupados, que los obreros, con trabajo o sin él, amenazaban la existencia misma del capitalismo. En su forma preexistente el capitalismo —anárquico, competitivo, explotador y

²³⁶ A pesar de la maciza biografía en tres volúmenes de Isaac Deutscher, falta todavía una biografía objetiva digna del hombre y su época. Cuando no se nos ofrecen los vituperios stalinistas o los panegíricos trotskystas, los análisis, en el mejor de los casos (y la obra de Deutscher corresponde al "mejor de los casos"), representan las opiniones del biógrafo, no las del biografado. No es éste el lugar apropiado para examinar *The prophet armed*, *The prophet unarmed* y *The prophet outcast* [hay edic. en esp.: *El profeta armado*, *El profeta desarmado* y *El profeta desterrado*], pero no podemos dejar de mencionar dos aspectos. Uno se refiere a los muchos adjetivos con los cuales Deutscher elogia a Trotsky, a pesar de lo cual concluye con una apología stalinista. Por lo tanto, aunque exalta a Trotsky porque fue "el protagonista de la más importante controversia ideológica del siglo", formula esta conclusión: "Por una ironía de la historia, *malgré lui* el propio stalinismo emergió de su concha nacional" (vol. III, p. 516). El segundo punto, en verdad inadmisibles, porque nada tiene que ver con lo que Trotsky pensó, escribió o hizo durante ese período, se refiere a sus últimos años de vida. Como Deutscher discrepa con la creación de la Cuarta Internacional, el último volumen está consagrado al peor y más mezquino tipo de chismes, y apenas se menciona la vida real que Trotsky llevaba: Trotsky, el fundador de la Cuarta Internacional, que consagró su vida a los partidos trotskystas a expensas de todo el resto, incluida la terminación de una biografía de Stalin, aparece relegado a segundo plano por Trotsky, el fiel amante de Natalia.

fracasado— tuvo que ceder el sitio al planeamiento estatal para salvarse de la revolución proletaria. Tratárase de países ricos como Estados Unidos, que aún podían —con el New Deal— mantener una economía mixta, o de Alemania nazi con su Plan Estatal, o del Japón militarista con la estatización de la esfera de coprosperidad, todo el mundo pasó evidentemente de una etapa monopolista "simple" a una situación nueva. ¿Qué era? Algunos, por ejemplo Bruno Rizzi, lo denominaron "colectivismo burocrático";²³⁷ otros lo llamaron "capitalismo de Estado". Pero ninguno elaboró teorías sobre la base de un estudio riguroso de la economía rusa.²³⁸

Trotsky rechazó sin más ambas designaciones. Las "formas de propiedad" ahora se limitaban absolutamente a la estatización, pues no sólo se habían abolido las conferencias de producción de la primera etapa, sino que los propios sindicatos fueron incorporados al Estado.²³⁹ Pero a su juicio las formas de propiedad eran lo que confería a la Rusia stalinista el carácter inviolable de un Estado obrero, "aunque degenerado". El rasgo stalinista de la burocracia se limitaba absolutamente a su condición de "policía" que se arrogaba una parte más importante de la riqueza como resultado de su "función distributiva". A pesar de que esta concentración de la distribución había sido repudiada por Marx, que la consideraba una forma de subconsumo, Trotsky empleó precisamente esta metodología. Continuó considerando a Rusia un Estado obrero, por lamentable que fuese la suerte de sus trabajadores; no importaba que la dirección fuese una burocracia encabezada por el "Cain Stalin" —expresión que él acuñó—; no importaba que la política exterior incluyese un pacto con Hitler; y que los procesos fraguados de Moscú liquidasen al "Estado mayor general de la revolución".

²³⁷ Bruno Rizzi, *Il colectivismo burocrático* (1939) (Imola, Italia: Editrice Galeati, 1967).

²³⁸ Los anarquistas afirmaron que Rusia era una sociedad de capitalismo de Estado un año después de la revolución. Algunos trotskystas alemanes, por ejemplo Urbahns, utilizaron la designación de capitalismo de Estado en las etapas iniciales del stalinismo. Sin embargo, ni los anarquistas ni la primera polémica en las filas trotskystas determinaron un estudio completo del funcionamiento de la economía rusa. Yo elaboré el primero de dichos estudios sobre la base de los tres planes quinquenales. Véase F. Forest, "The nature of the russian economy", *New Internationalist*, diciembre de 1942, enero y febrero de 1943, y nuevamente diciembre de 1946 y enero de 1947.

²³⁹ En tiempos de Lenin, Trotsky fue quien propuso "fusionar" los sindicatos con el Estado obrero. Véase mi análisis de ese debate fundamental en *Marxism and freedom*, pp. 194-200.

Trotsky moribundo dejó en herencia a sus partidarios —la Cuarta Internacional— la "defensa de la Unión Soviética".

¿Qué metodología lo llevó a semejante conclusión? Éstas son sus propias palabras:

La primera concentración de los medios de producción en manos del Estado que ha sobrevenido en la historia fue realizada por el proletariado con el método de la revolución social, y no por los capitalistas con el método de la trustificación.²⁴⁰

Si Lenin había luchado duramente contra la transformación de la realidad del Estado obrero *temprano* en una abstracción que ocultaba las deformaciones burocráticas, Trotsky continuó haciendo una abstracción del Estado ruso, incluso después que el stalinismo lo transformó en su contrario, una sociedad capitalista de Estado. Si Lenin previno que un Estado obrero era una forma de *transición*, y que la transición podía realizarse "hacia el socialismo o de regreso al capitalismo", Trotsky limitó la advertencia acerca de una posible restauración del capitalismo "en cuotas" a la restauración del capitalismo *privado*. Ni el hecho de que los trabajadores hubiesen dejado de ejercer cualquier tipo de control sobre la producción mediante las conferencias de fábrica, ni el hecho de que los propios sindicatos hubiesen sido incorporados al aparato estatal, ni el hecho de que los medios de producción aumentasen a costa de los medios de consumo, exactamente como en el régimen del capitalismo privado, le impidieron convertir en fetiche a la propiedad estatal: propiedad nacionalizada = Estado obrero.

Como todos los fetichismos, el de la propiedad estatal ocultó a Trotsky el curso de la contrarrevolución en las relaciones de producción. A juicio suyo, la constitución stalinista, que legitimó la contrarrevolución opuesta a octubre, era simplemente un elemento que "crea la premisa política del nacimiento de una nueva clase poseedora". ¡Como si las clases nacieran de premisas políticas! ¡Las macabras purgas del Kremlin fueron para Trotsky nada más que la prueba de que "la sociedad soviética tiende orgánicamente a expulsar a la burocracia"! Como creía que la Rusia stalinista era todavía un Estado obrero, pensó que los procesos de Moscú habían debilitado al

²⁴⁰ *The revolution betrayed* [hay edic. en esp.], pp. 247-248. Véase también mi argumentación acerca de estos aspectos en el reciente folleto *Russia as state-capitalist society*, Detroit, News & Letters, 1973.

stalinismo. De hecho consolidaron su dominio y lo prepararon para "la gran guerra patria" — es decir, la Segunda Guerra Mundial.

Trotsky hablaba de la posibilidad de una restauración de las relaciones capitalistas, pero siempre era algo que *podía* ocurrir o que *ocurriría*, no un proceso que se desarrollaba "ante nuestros propios ojos",²⁴¹ y que adoptaba la forma sorprendente pero no del todo imprevista del capitalismo de Estado.²⁴² Más aún, el proceso del monopolio al capitalismo de Estado tenía carácter mundial. Trotsky negó el hecho. Rechazó la teoría.

Sin embargo, la lucha contra el stalinismo tenía cierto aire de autodefensa, no porque Trotsky adoptase una actitud subjetiva en relación con su propia jerarquía como líder de la revolución rusa, sino porque *objetivamente* no veía nada nuevo en el desarrollo capitalista mundial. Ocurría sencillamente que su decadencia se había acentuado, y en su

²⁴¹ Racovsky, después de Trotsky el dirigente más importante de la oposición de izquierda, lo manifestó cuando sobrevino la primera serie de capitulaciones de dirigentes de la oposición de izquierda ante Stalin, apenas éste adoptó su plan quinquenal: "Los capituladores se negaron a considerar qué pasos debían adoptarse con el fin de que la industrialización y la colectivización no promoviesen resultados contrarios a los esperados... No contemplan la cuestión principal: ¿Qué cambios determinará el plan quinquenal en las relaciones de clase del país?, *Boletín de la Oposición Rusa*, núm. 7, noviembre de 1929, traducción al inglés de la autora.

²⁴² Ya en 1872, en la edición francesa de *El capital*, Marx había predicho que el desarrollo lógico de la ley de la concentración y la centralización del capital conduciría al capitalismo de Estado. Engels lo repite en su *Anti-Dühring*, obra leída y aprobada por Marx; y después de la muerte de Marx, en la crítica de Engels al programa de Erfurt, destacando en este caso que por lo tanto "ya no podía considerarse que el capitalismo careciera de plan". En 1907 Kautsky incluyó directamente en el programa de Erfurt el problema de la estatización. Hacia la primera guerra mundial se entendía que este aspecto no era teoría, sino una realidad concreta. No sólo se lo incluye en el popular *ABC del comunismo* de Bujarin y Preobrazhensky, texto utilizado en todas las escuelas soviéticas, sino que también aparece en el primer *Manifiesto* de la Internacional Comunista —escrito por León Trotsky: "El control estatal de la vida social, al que tanto se ha opuesto el liberalismo capitalista, se ha convertido en realidad. Ya no es posible retornar a la libre competencia o al dominio de los trusts, los sindicatos y otros tipos de anomalías sociales. El problema consiste únicamente en lo siguiente: ¿Quién controlará en el futuro la producción estatal, el Estado imperialista o el Estado del proletariado victorioso?" Concuero. Lástima que Trotsky afirmara lo anterior sólo con criterio de propaganda.

"agonía mortal" había producido el fascismo. Aunque desde el punto de vista "político" Stalin se había convertido en un ente tan perverso, el hecho no modificaba "esencialmente" las relaciones económicas en Rusia; la propiedad nacionalizada se mantenía intacta. En opinión de Trotsky, excepto la dirección nada había cambiado desde la década 1914-1924. Stalin era el "organizador de derrotas" y él, Trotsky, podía organizar victorias.

No lo decimos sarcásticamente, Trotsky fue sin duda un líder de la única revolución proletaria victoriosa conocida en la historia. La historia no le negará las victorias que conquistó a la cabeza del comité militar revolucionario que planeó la insurrección, como organizador de un ejército rojo formado con reclutas campesinos bisoños que resistieron todos los ataques contrarrevolucionarios de los generales zaristas y otros profesionales militares, como comisario de guerra, o en el cargo de ministro de relaciones exteriores.

Pero ésa no es la característica distintiva de un *teórico* marxista. Para el teórico revolucionario, lo que importa es que la nueva etapa de desarrollo económico, al margen de su denominación, sea abordada siempre en *relación rigurosa* con el desarrollo subjetivo, la nueva forma de rebelión de los trabajadores, es decir, los nuevos estratos de la población que continúan oponiéndose a esa etapa del desarrollo capitalista. Y en esta relación se origina la elaboración de una nueva relación entre la teoría y la práctica, de tal modo que la filosofía de la revolución y sus fuerzas y sus pasiones no se separen.

Como estos factores no prevalecieron en el análisis de Trotsky, su crítica del stalinismo, aunque permanente, giró sobre todo alrededor del burocratismo y el ritmo aventurero de la industrialización stalinista. Por eso mismo se convirtió en prisionero del plan stalinista, más o menos como los especialistas clásicos de la economía política eran prisioneros del fetichismo de la mercancía, pese a que descubrieron el papel del trabajo como fuente de todo valor. No es de extrañar que, en este proceso, el concepto mismo de socialismo se viera reducido al concepto de propiedad estatal, y al plan estatal. No obstante las denegaciones de Trotsky, tenemos la prueba correspondiente en sus propias palabras —precisamente en un documento tan fundamental como el *Manifiesto* de la Cuarta Internacional acerca de la "guerra imperialista y la revolución proletaria":

Volver la espalda a la nacionalización de los medios de producción con el argumento de que, en y por sí misma, no determina el bienestar de las

masas, equivale a promover la destrucción de los cimientos de granito con el argumento de que es imposible vivir sin paredes ni techo.

El "hombre de octubre" no podía haber caído más hondo en la ciénaga de las ideas y la ideología de la burocracia rusa, la cual proponía, en lugar de ideas teóricas, una fórmula administrativa de costos mínimos y producción máxima —es decir, los auténticos ídolos de todos los gobernantes de un sistema de clases. Como Trotsky no veía una división fundamental de clases en la lucha contra el stalinismo, era inevitable que la lucha se redujera al problema del liderazgo. Al principio de su exilio, Trotsky redujo el problema de la metodología revolucionaria a la cuestión de la intuición:

No es posible realizar una gran obra sin intuición —es decir, sin el sentido subconsciente de que, si bien puede desarrollársela y enriquecerse mediante el trabajo teórico y práctico, debe arraigar en la naturaleza misma del individuo. Ni la educación teórica ni la rutina práctica pueden remplazar a la agudeza política que permite aprehender una situación, ponderarla globalmente y prever el futuro. Este don cobra decisiva importancia en periodos de cambios y rupturas súbitos —es decir, en las condiciones de la revolución. Creo que los acontecimientos de 1905 revelaron en mí esta vida ulterior.²⁴³

Hacia fines de la década de 1930 el dualismo entre la *teoría* de la revolución mundial y la *práctica* de la defensa del "socialismo en un país", como si éste fuera en efecto un país socialista, determinó una multitud de diferentes contradicciones. Como los análisis de Trotsky acerca de la naturaleza del stalinismo carecían de fundamento en el concepto de clase, se trató a la "teoría del socialismo en un solo país" propuesta por Stalin como una nueva forma de reformismo, que merecía se la combatiera *en ese sentido*:

Asimismo, la teoría de Stalin-Bujarin aparta del camino internacional a la revolución nacional. La política actual de la Internacional Comunista, su régimen y la *selección de su personal dirigente* corresponden por completo a la degradación de la Internacional Comunista, reducida a la condición de un organismo auxiliar que no está destinado a resolver tareas independientes.²⁴⁴

²⁴³ *My life*, p. 185.

²⁴⁴ *Founding conference of the Fourth International*, "Imperialist war and proletarian revolution", Nueva York, Socialist Workers Party, 1939.

Como no alcanzó a identificar la aparición de una nueva etapa de la economía mundial, ni a advertir la transformación de clase en la propia Rusia, era natural que no visualizara a los stalinistas como pretendientes al poder mundial. El pacto Hitler-Stalin en nada modificó el concepto de Trotsky de que durante la segunda guerra mundial los partidos comunistas harían lo que los social- demócratas habían hecho durante la primera guerra mundial, de modo que cada partido capitularía ante su propia burguesía nacional. Luego, la Cuarta Internacional denunciaría a los traidores, y conquistaría al proletariado, que se había mantenido "inmaduro". ¡Y todo esto, después de la revolución española! No es de extrañar que la Cuarta Internacional naciera muerta.

C. Dirección, dirección

Trotsky escribió mucho acerca de la actividad que Lenin desarrolló para "rearmar" al partido bolchevique después de abril de 1917, y gracias a la cual fue posible la conquista del poder en octubre. Nunca formuló ningún comentario acerca de la ruptura filosófica de Lenin con sus posiciones anteriores. En todo caso, aquí no se trata de "rearme" del partido por Lenin, un aspecto al que indirectamente se hace aparecer como si se tratara de una "adhesión" a la teoría de la revolución permanente de Trotsky. Lo que nos importa aquí es que Trotsky no se había "rearmado", ni contempló una reorganización filosófica de su pensamiento cuando debió afrontar la traición de la Segunda Internacional en 1914, o de la tercera a mediados de la década de 1930, cuando al fin convocó a la creación de una nueva entidad, la Cuarta Internacional. Sin embargo, comprendió cabalmente que en adelante la responsabilidad de la continuidad del marxismo descansaba sobre sus hombros. En 1935 decía en su *Diario*:

Después de su capitulación [la de Racovsky], no queda nadie... y aun pienso que el trabajo que estoy realizando ahora a pesar de su carácter insuficiente y fragmentario, es la tarea más importante de mi vida. Más importante que el de 1917. Más importante que el período de la guerra civil, o cualquier otro.

En beneficio de la claridad, lo diré así: Si en 1917 yo no hubiera estado en Petrogrado, la revolución de octubre se habría realizado, con la condición de que Lenin hubiera estado presente, en el puesto de mando. Lo mismo puede decirse, en general, del período de la guerra civil... Por lo tanto, no puedo decir que mi labor haya sido indispensable ni siquiera en el período de 1917 a 1921.

Pero ahora mi trabajo es indispensable en el cabal sentido de la palabra. Esta afirmación no es arrogante. El derrumbe de las dos internacionales ha planteado un problema que ninguno de los líderes de estos organismos puede resolver. Las vicisitudes de mi destino me han suministrado una experiencia importante en el manejo de esta cuestión. Ahora sólo existen la Segunda y la Tercera Internacional. Necesito por lo menos cinco años de trabajo ininterrumpido para garantizar la sucesión.²⁴⁵

¡Hubiera bastado que Trotsky elaborase una teoría acorde con el reto de los tiempos, aunque los cuadros no lo hubiesen hecho! Trotsky siempre se preocupó demasiado del problema de la dirección. Esta preocupación derivó de su tendencia a subordinar el "Sujeto" autodesarrollado a su propia concentración en el problema de la dirección. Esta actitud lo indujo no sólo a elevar el problema de la dirección al nivel de la teoría, sino a atribuir a Lenin esa postura:

Para abrirse camino hacia las masas, las consignas de Lenin necesitaban cuadros... el resorte fundamental de este proceso es el partido, del mismo modo que el resorte fundamental del mecanismo del partido es su dirección.

Aquí está representado precisamente lo que *no* era el resorte principal de la filosofía de Lenin. A pesar de su concepto de 1903 acerca del partido de vanguardia,²⁴⁶ Lenin declaró que en 1905 el proletariado se había adelantado al partido. A pesar de que dirigía el partido bolchevique en 1917, amenazó "acudir a los marineros" cuando los líderes partidarios rehusaron poner en el orden del día el poder obrero. Hacia 1920 propuso apelar a "las masas no partidarias". A pesar de las "veintiuna condiciones" de ingreso en la Internacional Comunista creada recientemente, no sólo declaró que la resolución tendía demasiado a "hablar ruso", sino que terminó el trabajo de toda su vida con la crítica más devastadora a los líderes que lo acompañaban en la dirección. El *Testamento* no sólo demostró que no tenía a quién dejar su herencia, sino que señaló que si las divisiones del buró político reflejaban divisiones de *clase* nada de lo que él dijera impediría su derrumbe. Y así fue.

²⁴⁵ *Trotsky's diary in exile*, editado por el President and Fellows of Harvard College; Cambridge, Harvard University Press, 1958, pp. 46-47.

²⁴⁶ El lector hallará un análisis detallado de los cambios sobrevenidos en el concepto leninista del partido entre 1903 y 1923, en el capítulo XI, "Formas de organización: La relación de la organización espontánea del proletariado con el partido de vanguardia", *Marxism and freedom*, pp. 177-193.

En cambio, Trotsky continuó refiriéndose a la "inmadurez" del proletariado:

La tarea estratégica del próximo período —un período prerrevolucionario de agitación, propaganda y organización— consiste en superar las contradicciones entre la inmadurez del proletariado y su vanguardia...

Dadas las circunstancias, sus "llamados al proletariado mundial" sonaban a hueco, y conservaron el carácter de abstracciones. Como no se basaba en un Sujeto autodesarrollado y creador, la Cuarta Internacional debía nacer muerta. Todos los problemas del mundo quedaron reducidos a una cuestión de dirección, como lo atestigua la primera frase del manifiesto de la Cuarta Internacional: "En general, puede caracterizarse a la situación política mundial sobre todo como una crisis histórica de la dirección del proletariado."

Los marxistas gustan afirmar que las abstracciones ayudan únicamente al enemigo. La abstracción "propiedad nacionalizada = Estado obrero" sin duda ayudó al enemigo, la contrarrevolución stalinista, tan pronto ésta conquistó la *base objetiva de su existencia* —la economía estatizada y explotadora de Rusia.

La dualidad entre el concepto de revolución mundial y el de defensa de la Rusia stalinista; entre el socialismo como una sociedad sin clases que puede realizarse únicamente en la forma de una sociedad mundial, y el socialismo = propiedad nacionalizada aislada de la economía mundial; entre los trabajadores como la vanguardia y los trabajadores que deben someterse a la "militarización del trabajo"; entre el partido como líder de la revolución del proletariado y el partido como ente que gobierna los instintos y los reclamos de los obreros; como hemos visto, todas estas dualidades vinieron a complicarse a causa de la contradicción entre la dialéctica de la revolución y el Sujeto específico que formaba la mayoría de "las masas" cuando éstas eran campesinas más que proletarias. Es hora de reunir todos los hilos teóricos dispersos, en la forma de la filosofía y la revolución.

Del mismo modo que ese "particular dado", la propiedad estatal, sustituyó a todas las formas concretas del concepto universal de socialismo, también la determinación de lo que era nuevo en China el año 1937 fue sumergido en la vieja categoría, "el bloque de las cuatro clases". En 1925-1927 Mao se limitaba a hacerse eco del concepto de colaboración de clases de Stalin. La nueva oferta de Mao a propósito de la colaboración con Chiang Kai-shek en efecto se originó en el concepto del bloque de las

cuatro clases. Pero en 1937 China no era la misma que en 1927, no sólo porque el Partido Comunista Chino, stalinista o no, ahora era una fuerza de masas, sino sobre todo a causa de la situación mundial *objetiva* creada por la invasión japonesa de China. Que en estas circunstancias Trotsky tratase la situación de China como si fuese simplemente una repetición del desastre de 1925-1927 implica no sólo atribuir omnipotencia a Stalin, sino revelar un enfoque peculiarmente europeo. Y éste es el aspecto fundamental de toda la tesis: la concepción de Trotsky estaba excesivamente centrada en Europa.

Lo cual no implica afirmar que Trotsky no fuera un auténtico internacionalista. Siempre había sido un revolucionario mundial. Jamás se sometió a los dictados del egoísmo nacional, ruso o europeo. Ciertamente, no se trata en absoluto de un problema geográfico —europeo u oriental—, ni para el caso de un problema mundial; de lo que se trata es del Sujeto autodesarrollado. Por consiguiente, aquí empleamos la expresión "centrado en Europa" como expresión de la incapacidad para aprehender un Sujeto nuevo y autodesarrollado —en el caso concreto, las masas chinas y sobre todo el campesinado.

En realidad, necesitamos adherir firmemente a la metodología de Marx, que también y por necesidad fue un pensador centrado en Europa, el lugar en que vivió; debemos prestar atención al período histórico en que vivió, y al tema de sus estudios teóricos más serios, la Inglaterra de mediados del siglo XIX. Pero ello no le impidió saludar a la revolución de los taiping como un posible punto de partida de un nuevo período del desarrollo mundial. Por lo contrario, Marx se atuvo a este nuevo proceso de desarrollo no sólo en la década de 1850, cuando pudo compararlo con el aquietamiento del proletariado europeo durante ese período, sino también durante las décadas de 1870 y 1880, cuando comenzó a estudiar a Rusia, un país al que hasta entonces consideraba semioriental y la expresión más cabal de la barbarie en Europa. Así, en su correspondencia con los revolucionarios rusos comenzó a considerar posibilidades totalmente nuevas de la revolución en la atrasada Rusia, si ésta contaba con el apoyo del proletariado europeo. La misma actitud frente a lo concreto, emanado de la dialéctica de la liberación, caracterizó los escritos de Marx acerca del significado histórico de la comuna oriental, despótica o no. La cuestión de "comprender la dialéctica" no fue nunca para Marx o Lenin simplemente la comprensión de una categoría filosófica, sino el problema de elaborar la dialéctica real de la liberación.

Como es natural, todos los marxistas tienden a alcanzar dicha meta, pero no hay una relación inmediata y unívoca entre lo subjetivo y lo

objetivo, entre la filosofía y la revolución. Como la prueba puede realizarse sólo en la vida misma, hemos considerado una realidad concreta, el período que se extiende entre la muerte de Lenin y la muerte de Trotsky, para examinar la relación entre las teorías políticas y los conceptos filosóficos. Si el dualismo de Trotsky nada tuvo que ver con la incapacidad para "retornar" a la dialéctica hegeliana durante la primera gran división de las aguas del marxismo, en 1914, tuvo muchísimo que ver con el revolucionarismo abstracto, el enemigo metodológico sobre el cual Lenin concentró sus golpes cuando pasó *de* los ataques a los traidores *a* las críticas a sus colegas bolcheviques, entre quienes hacia 1917-1924 estaba incluido Trotsky. No obstante las múltiples actividades concretas de Trotsky y Bujarin como individuos y como grandes revolucionarios, la simple y *lamentable* verdad es que: "Volví en repetidas ocasiones al desarrollo y la base de la teoría de la revolución permanente... el campesinado es absolutamente incapaz de representar un papel político *independiente*."²⁴⁷

Éste es uno de los últimos trabajos teóricos de Trotsky, en momento en que la segunda guerra mundial estallaba en un mundo modificado por la crisis, el ascenso del fascismo, la proliferación de los planes estatales no sólo en el "Estado obrero", sino en el mundo capitalista privado del nazismo y el militarismo japonés, y también en la resistencia nacional a la invasión japonesa de China.

Una teoría tan alejada de las realidades de la época del imperialismo y el capitalismo de Estado tenía que derrumbarse a causa de su propia falta de contenido. Que los actuales epígonos trotskystas pueden jurar por la teoría de la revolución permanente de Trotsky y por las "comunidades" de Mao sólo demuestra que las abstracciones vacías y una mentalidad administrativa adhieren a *un* poder estatal antes que confiarlo todo a la rebelión elemental de las masas.

La dialéctica impone su propia corvea a la teoría y a los teóricos.

²⁴⁷ Stalin, p. 425.

Capítulo 5

El Pensamiento de Mao Tse-tung

...el conocimiento puro... completa la etapa de la cultura. Incluye sólo el yo... lo abarca todo, extingue toda objetividad.

Hegel, *Fenomenología del espíritu*.

Como el criterio de verdad aparece, no en el carácter del contenido, sino en el hecho de la conciencia, la supuesta verdad no tiene más base que el conocimiento subjetivo, y el aserto de que descubrimos cierto hecho en nuestra conciencia. Por lo tanto, lo que descubrimos en nuestra conciencia se exagera hasta convertirlo en hecho de la conciencia de todo, y aun pasa por ser la naturaleza misma del espíritu.

Hegel, "Tercera actitud ante la objetividad", §71

...el principal hecho acerca de los seiscientos millones de habitantes de China es que son "pobres y están en blanco"... En una hoja blanca de papel, sin ningún signo, pueden escribirse los caracteres más nuevos y bellos...

Mao Tse-tung

China contemporánea es el foco de las contradicciones mundiales, y el centro de la tormenta de la revolución mundial. Con respecto a este tema de importancia fundamental, adónde va China, el camarada Mao Tse-tung, gran maestro del proletariado mundial, ha formulado externamente nada más que una predicción abstracta...

Embriagado por su victoria de febrero-marzo, Chu En-lai —ahora el representante general de la clase capitalista roja de China— intentó apresuradamente organizar comités revolucionarios en todas las regiones del país... La forma del poder político fue modificada superficialmente. Los viejos comités partidarios de provincia y los antiguos mandos de los distritos militares se han convertido en "el comité revolucionario"... como han dicho las masas, "después de mucha agitación todo está igual".

¿Adónde va China?, Sheng Wu- lien,
Manifiesto de Hunan, 1968²⁴⁸

A. Discontinuidades y continuidades

1. El conflicto chino-soviético

En la época del capitalismo de Estado, la revolución y la contrarrevolución están tan entrelazadas que incluso ahora, cuando la "revolución cultural" ha concluido y ciertos realineamientos globales como el viaje de Nixon a Pekín evidentemente nada tienen que ver con la revolución, el "fervor revolucionario" de Mao continúa preocupando a los académicos, al extremo de que no perciben el movimiento retrógrado inherente al "pensamiento de Mao Tse-tung", que ha venido formulando la idea de que "la victoria total del socialismo no puede obtenerse en una o dos generaciones; la resolución

²⁴⁸ Sheng Wu-lien es la abreviación de una nueva alianza de la juventud, formada en 1967 y denominada Comité de la Gran Alianza Revolucionaria Proletaria de la Provincia de Hunan. La traducción del documento apareció en *Survey of Mainland China Press*, núm. 1490 (SMC), y el material fue extraído del texto chino que apareció en *Bandera Roja* de marzo de 1968, publicada por el Sistema Impresor de Cantón. Los tres documentos de este grupo "ultraizquierdista" y los ataques oficiales al mismo aparecen como apéndices de la obra de Klaus Mehnert, *Peking and the new left: at home and abroad*, Berkeley, University of California Press, 1969.

integral de esta cuestión requiere cinco o diez generaciones, o aún más tiempo".²⁴⁹

Como esta inversión total de la concepción del mundo ocupó apenas un minúsculo rincón del ataque total desencadenado contra Jruschov por su condición de "revisionista" que había traicionado a la revolución, y que apoyaba la "coexistencia pacífica" con el capitalismo en general y con el imperialismo norteamericano en particular, al principio quedó bien oculto a los ojos del observador. Más aún, simultáneamente con el ataque a Rusia se proclamó que los países subdesarrollados son "los verdaderos centros de tormenta de la revolución mundial".²⁵⁰ Por supuesto, este aspecto también reforzó el Pensamiento de Mao como una "teoría de la revolución", la "revolución ininterrumpida", "la revolución mundial". Y como la política de "coexistencia pacífica" de Jruschov confirió a la China de Mao la apariencia de que estaba dispuesta a luchar sola contra el imperialismo norteamericano, muchos miembros de la izquierda se mostraron dispuestos a perdonar todo lo que China hiciera, y además a dejar en blanco algunas páginas que Mao podía llenar a su gusto.

Hay quienes conciben todas las actitudes de Mao —incluso algunas muy drásticas, como el conflicto chino-soviético (1960-1964) y "la gran revolución cultural proletaria" (1966-1969)— como el desarrollo de una etapa a otra de un proceso continuo, a partir de Yenán en la década de 1930, pasando por la conquista del poder en 1949, al "gran salto adelante" de 1958. Concebir esta sucesión de episodios como un todo coherente sería tan falso como creer que Mao ha protagonizado un desarrollo constante "del genio", si no desde la cuna por lo menos desde el nacimiento del Partido Comunista de China (1921),²⁵¹ y el movimiento del 4 de mayo

²⁴⁹ *Acerca del falso comunismo de Jruschov y sus lecciones históricas para el mundo* apareció en muchas ediciones. A. Doak Barnett, *China after Mao*, Princeton University Press, 1967, incluye el trabajo de Lin Piao, "Viva la victoria de la guerra popular", así como las dos primeras "Resoluciones acerca de la Revolución Cultural". Todos los ensayos examinados aquí pueden hallarse fácilmente en publicaciones chinas oficiales, pues se los reprodujo en la *Peking Review* y por separado en forma de folleto.

²⁵⁰ Se volvió a definir a los pueblos coloniales que realizan estas revoluciones, de modo que incluyesen "también a la burguesía nacional patriota, e incluso a ciertos reyes, príncipes y aristócratas que son patriotas" (*Propuesta acerca de la línea general del movimiento comunista internacional*, p. 15).

²⁵¹ Los orígenes del marxismo en China pueden examinarse mejor, no en Mao, sino en Maurice Meisner, *Li Ta-chao and the origins of Chinese marxism*, Cambridge, Harvard University Press, 1967.

(1919),²⁵² que lo precedió. Si bien es cierto que una vez que Mao se convirtió en secretario y líder indiscutido del comunismo chino, en 1935, generalizó *sus experiencias*, confiéndoles la jerarquía de "principios universales" —"Sobre la guerra prolongada", "Acerca de la contradicción", "Acerca de la práctica", "Acerca de la rectificación de errores"— todas se refieren, en diferentes formas, a la *practicidad* de la teoría.

Es verdad que, si carece de *practicidad*, la teoría no interesa mucho a Mao. Pero el problema no es tan sencillo como pretenden las tesis orientadas a "demostrar" que Mao "no es original", "no es un teórico". Tampoco se trata, como creen algunas mentes eruditas chocadas por la "revolución cultural", de que Mao haya caído en la senilidad o el irracionalismo.

Tanto si lo consideramos en su faz práctica como si le atribuimos el carácter de teórico, el hecho fundamental en Mao es la *ruptura* del pasado, no los elementos de semejanza. Eso es lo decisivo en "el pensamiento de Mao Tse-tung", como lo es en el desarrollo objetivo. Es fundamental, no porque la ruptura sea "irracional", sino porque revelará la compulsión objetiva de *clase* que actúa sobre el pensamiento de Mao, y revelará el abismo que se abre entre la realidad china —el atraso tecnológico de la producción a pesar del avance en el área de las bombas H— y la realidad de las naciones industriales avanzadas en la esfera de la producción automatizada. No se trata de que Mao sea "voluntarista" —aunque en efecto lo es, y mucho. Tampoco puede hablarse de que viva nostálgicamente en el pasado; por lo contrario, Mao es un hombre muy contemporáneo. Ocurre que cree en la posibilidad de *aumentar la producción* "adueñándose de la revolución".

La "revolución ininterrumpida" de Mao nada tiene que ver con las revoluciones proletarias espontáneas que conducen a sociedades sin clases. Todo lo contrario. Su "revolución ininterrumpida" se asemeja a su teoría de la "guerra prolongada"; no se origina espontáneamente, y por lo contrario es un proceso dirigido, disciplinado y soportado. En una palabra, cuando llama a la "revolución" está reclamando más y más producción. Es lo que Marx denominó acumulación originaria del capital.²⁵³ Lo que ciega

²⁵² Véase Chu Tse-tsung, *The may fourth movement: intellectual revolution in modern China*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1960.

²⁵³ "¡Acumulad, acumulad! ¡He ahí a Moisés y los profetas!... Acumulación por la acumulación, producción por la producción misma: la economía clásica expresó bajo esta fórmula la misión histórica del período burgués. Dicha economía no se engañó ni por un instante acerca de los dolores que acompañan el parto de la

totalmente a Mao y le impide advertir esta afinidad con el capitalismo es la convicción inflexible de la validez de su propio pensamiento; éste y sólo éste determinará que el capitalismo de Estado "bajo la dirección del partido comunista" llegue al "comunismo integral". "Y aunque insuma uno o varios siglos", ¡espera obtener el concurso de las masas!

Percibiremos más claramente este aspecto cuando llegemos a la "gran revolución cultural proletaria", pero debemos demorarnos un poco más en el conflicto chino-soviético porque aquí Mao se muestra más objetivo y al mismo tiempo más abstracto —es decir, más consecuente en el desarrollo de su pensamiento. El Comité Central del Partido Comunista chino promovió interminables polémicas con el Partido Comunista ruso desde el editorial del 22 de abril de 1960 publicado en *Bandera Roja*, bajo el título "¡Viva el leninismo!", en ocasión del nonagésimo aniversario de Lenin. Los dos documentos fundamentales que atacan a Rusia son total o parcialmente atribuibles a Mao Tse-tung, "redactados bajo la dirección personal del camarada Mao Tse-tung". Son: "Propuesta acerca de la línea general del movimiento comunista internacional", del 14 de junio de 1963, y "Acercas del falso comunismo de Jruschov y sus lecciones históricas para el mundo", del 14 de junio de 1964.

La esencia de la "Carta" de 1963, que giraba alrededor de una nueva definición del internacionalismo, no se limitó al ataque contra Rusia, que ya no era "la piedra de toque del internacionalismo" (p. 10), incluso si ello significaba trasladar el eje de la "revolución mundial" de las revoluciones proletarias en los países industrializados a las revoluciones nacionales en los países de tecnología subdesarrollada, convertidos ahora en "los centros de tormenta de la revolución mundial". No, el fenómeno cualitativamente nuevo del "pensamiento de Mao Tse-tung" se origina en la afirmación de que "durante un período histórico muy prolongado después que el proletariado asume el poder la lucha de clases continúa como ley objetiva, independiente de la voluntad del hombre" (p. 36); "durante décadas o aun en un período más prolongado, después de la industrialización socialista y la colectivización agrícola" continúan *tanto* "la lucha de clases" *como* las "luchas ideológicas". Cabe presumir que la expresión "independiente de la voluntad del hombre" debía conferir un acento "marxista" a estas tremendas desviaciones del concepto marxista del nuevo orden social. Lo único que Mao olvidó fue que Marx usó la expresión para describir el capitalismo, *no* el socialismo.

riqueza. Pero ¿de qué sirven los lamentos frente a la necesidad histórica?" (Marx, *Capital*, vol. I, p. 652 [vol. 2, p. 735]).

Estas "nuevas" leyes aparecen desarrolladas así en la "Carta" de 1964:

Primero, es necesario aplicar la ley marxista-leninista de la unidad de los contrarios al estudio de la sociedad socialista... Segundo, la sociedad socialista abarca un período histórico muy prolongado. En esta sociedad continúan existiendo las clases y la lucha de clases... Aquí [en el frente ideológico] se requiere un período muy prolongado para decidir "quién vencerá". ...No bastarán varias décadas; el éxito exige de uno a varios siglos (pp. 184-185).

En realidad, Mao no se forjaba la ilusión de que la historia se detendría para permitir que las generaciones del futuro muy lejano comprobasen su pensamiento. Ocurre que esperaba que un nuevo eje mundial —Pekín-Yakarta— destruyese el mundo bipolar.

2. El año crucial de 1965 y "la gran revolución cultural proletaria", 1966-1969

Después de mucha agitación todo está igual.

Manifiesto de Sheng Wu-lien.

En su informe al IX Congreso del partido que señaló el fin de la "revolución cultural", Lin Piao citó a Mao, quien había dicho en 1967:

Otrora libramos luchas en las áreas rurales, las fábricas y el sector cultural, y desarrollamos el movimiento de la educación socialista. Pero todo esto no consiguió resolver el problema, porque no hallamos una forma, un método que incitase a las amplias masas a denunciar francamente nuestro aspecto más sombrío, de un modo integral y desde abajo.²⁵⁴

La metodología descubierta por Mao, y que ahora aparece entronizada en la Constitución bajo el nombre de la "gran revolución cultural proletaria", que supuestamente ejemplifica "la teoría marxista de la revolución continua",²⁵⁵ asumió la forma de los guardias rojos. Podría

²⁵⁴ Citado en *China Quarterly*, julio-septiembre de 1969, *Peking Review*, núms. 18 y 19, publicó los documentos del Secretariado del Congreso, incluso el texto definitivo de la Constitución, impreso también en *China Quarterly*, más arriba.

²⁵⁵ La palabra "continua" es nueva, comparada con la traducción corriente, primero de Marx, y después de Trotsky, a saber, "revolución permanente", y con la

creerse que los guardias rojos surgieron de la nada, pero el 18 de agosto de 1966, cuando conformaron una fuerza de un millón de hombres, estaban organizados en formaciones paramilitares y escuchaban al ministro de Defensa Lin Piao, "el más cercano camarada de armas" de Mao, mientras explicaba el cartel en grandes caracteres que decía: "FUEGO SOBRE EL CUARTEL GENERAL". Así se enteraron de que el cuartel general era precisamente el cuartel del partido comunista, donde hallarían a "personas investidas de autoridad que tomaban el camino de regreso al capitalismo". Cuando estos adolescentes se retiraron de la plaza, aparentemente estaban armados con elementos más resistentes que el "pensamiento de Mao", si bien cada uno llevaba en la mano el "Librito rojo". De este modo teatral "el genio, el gran líder, el gran maestro, el gran comandante supremo, el presidente Mao Tse-tung", anunciaba la iniciación de la "gran revolución proletaria". Durante el mes siguiente la prensa burguesa se regocijó describiendo el ataque "a todo lo viejo" de China —de los textos confucianos y los tesoros artísticos de inestimable valor a muchos dirigentes comunistas. Fue todavía más desconcertante presenciar los ataques de los jóvenes maoístas al imperialismo occidental, y no tanto al imperialismo norteamericano, concreto y bárbaro, que arrojaba una lluvia de bombas sobre un aliado comunista, Vietnam del Norte, sino contra "el corte de cabellos al estilo de Hong Kong", y la "música reaccionaria feudal-burguesa de Bach, Beethoven y Shostakovich".

En el curso de un par de meses estos matones no se limitaban a recorrer las calles aplicando bonetes infamantes a los "contrarrevolucionarios". Hacia fines de 1966 muchos grupos de guardias rojos y "rebeldes rojos" habían abandonado sus incursiones contra las embajadas extranjeras, y penetrado en sectores que antes estaban prohibidos, es decir, las fábricas y los campos. Los "comités de ocupación y control" trataron de expulsar a los directores de las fábricas, al mismo tiempo que los imitaban mandoneando a los obreros y prohibiendo las huelgas. Muy pronto no sólo la prensa occidental, sino también la prensa oficial china hablaba de guerra civil.

Pero ¿dónde estaba esta guerra civil? ¿En Sinkiang, donde las unidades militares desobedecían a los "comités de ocupación y control"? ¿En un

versión de "revolución ininterrumpida" perteneciente a Mao. Como la teoría de Mao nada tiene que ver con la de Marx, y también contradice la teoría de Trotsky, prefiero utilizar la terminología específicamente maoísta (aunque él la empleó por razones oportunistas), con el fin de no confundir su teoría con la de Trotsky. Véase Stuart Schram, *La "revolution permanente" in Chine*, que aporta un enfoque distinto.

"puñado" de antimaoístas del partido comunista? Y si existía sólo en la imaginación excesivamente activa de Mao, ¿cuál era su propósito? ¿Qué condiciones objetivas impulsaban a la transformación de la "revolución cultural" en lo que Hegel habría denominado "un vertiginoso torbellino de desorden autoperpetuado"? ¿En qué medida *su desorden era su orden*, es decir, estaba planeado desde arriba? ¿En qué medida su dialéctica interna lo llevó a traspasar los límites que se le habían fijado?

Tanto la prensa burguesa antimaoísta como los maoístas y sus defensores afirman que la revolución cultural fue nada menos que una "segunda revolución". Los analistas burgueses explican que Mao era un hombre que rememoraba nostálgicamente los tiempos de la larga marcha, si bien algunos le atribuyen accesos ocasionales de paranoia. Los maoístas y sus apologistas ofrecen un retrato de Mao (en concreto, hay 840 millones de retratos)²⁵⁶ que lo muestran eternamente joven, eternamente en marcha, combatiendo sin tregua a los burócratas del partido, el Estado y el ejército que quieren desviar a la nueva generación del camino de la "revolución ininterrumpida", para llevarla por el camino del revisionismo. En cambio, debemos retornar al año crítico de 1965, cuando en enero Mao dijo a Edgar Snow, en el curso de una entrevista, que estaba "preparándose para ir al encuentro de Dios". Hacia noviembre Mao desapareció de la vista del público, y no volvió a vérselo hasta la primavera de 1966, primero atravesando a nado el Yangtzé y luego desencadenando la revolución cultural. ¿Qué ocurrió durante ese año en el mundo, fuera de China?

En primer lugar, tenemos la decisión norteamericana, en febrero de 1965, de bombardear a Vietnam del Norte. China, que había afirmado de sí misma que era la fortaleza asediada dispuesta a afrontar implacablemente a los Estados Unidos imperialistas, de los cuales "el revisionismo ruso era cómplice", tuvo que afrontar la realidad: en la práctica, Vietnam del Norte fue la fortaleza asediada. El derrocamiento de Jruschov en octubre de 1964 y la explosión de la primera bomba A en China parecieron representar una victoria total de Mao en el conflicto chino-soviético. Muchos pensaron que la visita de Kosygin a China, inmediatamente después de su estada en Hanoi, el mismo día que la ciudad fue bombardeada, determinaría un

²⁵⁶ "En los once meses de julio de 1966 a fines de mayo de 1967 se imprimieron más de 840 millones de ejemplares de retratos del presidente Mao, es decir más de cinco veces el número producido durante los dieciséis años precedentes... Hay treinta y tres retratos diferentes del gran líder del pueblo del mundo" (*Peking Review*, núm. 31, 28 de julio de 1967).

programa conjunto de ayuda activa a Vietnam del Norte. No ocurrió nada por el estilo.

Segundo, el discurso de Sukarno en enero de 1965, "Abandono de las Naciones Unidas", saludado en China como un "acto revolucionario que resuena en todo el mundo, semejante al primer trueno de primavera de 1965", fue seguido el 23 de mayo por la aparición de Peng Chen en el estrado, acompañando a Aidit, con motivo del cuadragésimoquinto aniversario del Partido Comunista de Indonesia. Todos los discursos proclamaron la "intensificación de la ofensiva revolucionaria" en escala mundial, en una evidente referencia al nuevo eje mundial contra la OTAN, encabezada por el imperialismo norteamericano, y contra el Pacto de Varsovia, encabezado por el "revisiónismo ruso". Este tercer eje, que debía ser encabezado por Pekín-Yakarta, por supuesto tendía a incluir a la "totalidad" del Tercer Mundo.²⁵⁷

Tercero, y no sólo muy importante entonces, sino también fundamental para la "revolución cultural" y la nueva Constitución, tenemos la declaración de Lin Piao en septiembre de 1965. La consigna "Viva la victoria de la guerra popular" convirtió a la estrategia de Mao, el "cercamiento de las ciudades", que había sido el camino que llevó al poder en China, en el nuevo método universal de la "revolución mundial".

Debe destacarse que la teoría del camarada Mao Tse-tung acerca de la creación de bases revolucionarias en el campo y el cercamiento de las ciudades a partir del campo tiene un significado práctico importante y universal para las luchas revolucionarias actuales de las naciones oprimidas y los pueblos de Asia, África y América Latina contra el imperialismo y sus perros de presa... Si consideramos a todo el globo, y podemos afirmar que América del Norte y Europa occidental son "las ciudades del mundo", vemos que Asia, África y América Latina constituyen "las áreas rurales del mundo"... En última instancia, la causa total de la revolución mundial depende de las luchas revolucionarias de los pueblos asiáticos, africanos y latinoamericanos, que forman la abrumadora mayoría de la población mundial.²⁵⁸

²⁵⁷ Los tres discursos aparecen en *Peking Review*, del 4 de junio de 1965. Por supuesto, el Congreso Tricontinental, reunido en La Habana, del 13 al 15 de enero de 1966, vio el mundo de un modo bastante distinto, y los delegados chinos sólo consiguieron evitar que el Congreso absorbiese a la Organización de Solidaridad de los Pueblos Afroasiáticos.

²⁵⁸ Originalmente se publicó en un folleto especial; pero cuando el proyectado viaje de Nixon a Pekín alcanzó estado público, lo mismo que la caída de Lin,

El único inconveniente de esa estrategia global, que además se separaba del "movimiento revolucionario proletario [que] por diferentes razones se ha visto temporariamente contenido", fue que apenas había salido de las prensas cuando el proyectado golpe de izquierda en Indonesia fue sofocado cruentamente por un contragolpe particularmente criminal. El ejército indonesio masacró a centenares de miles de indonesios a los que denominó "comunistas". De ese modo se derrumbó la perspectiva inmediata de un tercer eje. Al mismo tiempo, Estados Unidos intensificó de tal modo la guerra de Vietnam que todos los partidos comunistas que apoyaban a China en el conflicto chino-soviético a pesar de todo pidieron un frente unido en relación con Vietnam.²⁵⁹ Aunque en ese momento la mayoría del buró político sin duda estaba dispuesta a formar un frente unido con Rusia para ayudar a Vietnam, Mao se opuso inflexiblemente a cualquier tipo de acuerdo. Esta vez su unilateralidad se centró en China, pero no sólo contra Rusia, sino considerando a la propia China el único líder de la "revolución mundial". Para Mao, la derrota en Indonesia fue sólo una prueba de la capacidad de su buró político para comprender la metáfora acerca de la necesidad de "sentarse en la montura y presenciar la lucha de los tigres".²⁶⁰ La prensa china y los carteles murales revelaron que durante

desapareció del todo. Lo cual no significa que sus ideas (que de hecho son las de Mao) no rijan los intentos chinos de dirigir el Tercer Mundo.

²⁵⁹ Acerca de una versión según la cual Mao exclamó colérico: "¡Ustedes, los flojos de Pekín!" durante la visita del Partido Comunista japonés a China, en el curso de la cual se intentó publicar una declaración conjunta, el 28 de marzo de 1966, véase Kikuzo Ito y Minoru Shibata. "The Dilemma of Mao Tse-tung", *China Quarterly*, julio de 1968, donde también se cita el trabajo de un maoísta japonés, Atsuyoshi Nijima, "The Great Proletarian Cultural Revolution".

²⁶⁰ Los rusos comprendieron bien la metáfora: "De todo esto se desprende claramente que los dirigentes chinos necesitan una guerra vietnamita prolongada para mantener las tensiones internacionales... Hay razones sobradas para afirmar que una de las metas de la política de la dirección china en el problema de Vietnam es provocar un enfrentamiento militar entre la URSS y Estados Unidos" (de una carta "secreta" del Partido Comunista de la Unión Soviética a los partidos comunistas del mundo, publicada por *Die Welt* [Hamburgo] y reproducida en *The New York Times*, 24 de marzo de 1966).

En cambio, veamos lo que Mao logró finalmente introducir en la resolución del pleno del 14 de agosto de 1966: "Las sesiones plenarias afirman que para oponerse al imperialismo es imperativo oponerse al revisionismo moderno. No hay ningún camino intermedio... Es imperativo denunciar resueltamente sus [de los comunistas

el período crítico que va de noviembre de 1965 a mayo de 1966, cuando Mao no fue visto y las conjeturas de la prensa occidental oscilaron entre el deterioro de su salud y "quizá incluso la muerte", había abandonado la "atmósfera sofocante" de Pekín para preparar lo que llegó a ser la sorprendente "revolución cultural proletaria". De regreso en Pekín, cuando desplegó ante un pleno el nuevo concepto de la "revolución cultural", fue evidente que prefería la creación de una nueva fuerza a partir de los "adolescentes desarraigados".

"Aferrar la revolución y aumentar la producción", la consigna fundamental de la última y tumultuosa etapa de la llamada gran revolución cultural proletaria, reveló sombríamente la grave, abrumadora e irreconciliable contradicción que las masas chinas afrontaban. Aunque movilizadas desde arriba, las masas sobrepasaron los límites establecidos por el "gran líder, gran maestro, gran comandante supremo y gran timonel". En contraposición a los dictados del presidente Mao Tse-tung, deseaban el control obrero de la producción, reclamo que mereció del líder el calificativo de "economismo", pese a que esa expresión corresponde en la historia marxista a los líderes reformistas que deseaban limitar la actividad de las masas a los problemas económicos en la esfera sindical. La irrupción *desde abajo* observada en 1967 no era lo que Mao había querido cuando en agosto de 1966 puso en movimiento a los llamados guardias rojos.²⁶¹ Afirmó que la oposición espontánea y auténtica era "ultraizquierdista", "anarquista", "irresponsable". Dirigió contra ella al ejército de Lin Piao. Pero este movimiento desde abajo fue el factor que puso a prueba la propuesta de Mao acerca de la "revolución ininterrumpida".

B. De contradicción en contradicción en contradicción

...Si se entiende que el capitalismo significa sólo el capitalismo competitivo, o la libre empresa... nunca hubo capitalismo en China. Pero si se acepta que el capitalismo de Estado es una parte integral e importante del fenómeno al que denominamos

rusos] auténticos rasgos como esquirolas. La «acción unida» con ellos es imposible."

²⁶¹ Además de las opiniones oficiales de *Peking Review*, véase también Gordon A. Bennett y Ronald N. Montaperto, *Red guard: The political biography of Dai Hsiao-ai*, Nueva York, Doubleday, 1971.

capitalismo, a nuestros ojos reviste en China la forma de un venerable anciano que ha dejado a su robusto y temerario bisnieto un caudal de experiencias muy valiosas.

Étienne Balazs ²⁶²

Es posible que la palabra filosofía no corresponda si se trata de denominar algo que, como el "pensamiento de Mao", a tal extremo carece del desarrollo riguroso de los conceptos filosóficos. Por su flexibilidad, permite que se lo transforme en culto —algo que es más característico de un artifice que de un revolucionario— y al mismo tiempo es posible citarlo y encapsularlo en un material como "el Librito rojo".²⁶³ En realidad, Mao posee un poderoso instinto filosófico. No es casualidad que, mientras Stalin abordó en el plano económico la transformación de la filosofía marxista de la liberación en su contrario, antes y después de conquistar el poder del Estado Mao concentró los esfuerzos principalmente en la esfera filosófica, y aseguró su derecho casi absoluto a la categoría de la "contradicción".

Aunque no está relacionado con el atraso tecnológico de China, la subordinación de la crítica y la autocrítica a categorías filosóficas más que de valor es un aspecto integral del pensamiento de Mao. Es decir, a pesar del parentesco fundamental con Stalin, y paralelamente a la necesidad de producción y más producción, el elemento central del pensamiento de Mao, que lo distingue de Stalin, es su concepto del campesinado como factor revolucionario, y su creencia en la "rectificación". Se percibe a esta última no sólo como una fuerza desde arriba, sino como si cierta reorganización

²⁶² En el ensayo acerca del nacimiento del capitalismo, Étienne Balazs continúa diciendo: "Y precisamente porque vivimos en la época del capitalismo de Estado tanto en los viejos países de Occidente como en las nuevas «democracias populares» del Este, la cuestión tiene gran importancia actual para nosotros". Éste es sólo uno de los ensayos que forman la notable colección titulada *Chinese civilization and bureaucracy*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1964 [hay edic. en esp.], uno de los estudios más profundos de la civilización china, en cuanto cuerpo inseparable de la totalidad del mundo. Étienne Balazs fue en verdad un hombre del Renacimiento, un erudito cuya "torre de marfil" no estaba aislada del mundo turbulento.

²⁶³ Las ediciones de *Citas del presidente Mao Tse-tung* son prácticamente infinitas, pero el lector norteamericano tiene más fácil acceso a la edición de A. Doak Barnett (*Quotations from chairman Mao Tse-tung*, Nueva York, Columbia University Press, 1967).

del pensamiento pudiese obtenerse sin ninguna forma de relación con cierta base material histórica. Como dijo Mao en el famoso artículo "Acerca del tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo": "En el proceso de construcción de una sociedad socialista es necesario volver a plasmarlo todo, desde los explotadores al pueblo trabajador. ¿Quién dice que la clase trabajadora no lo necesita?"

Stalin fue quien promovió inicialmente la grave discontinuidad con el marxismo, un proceso que Mao prolongó, y que se centró en la perversión del concepto y la realidad de la lucha de clases a través de un "bloque de cuatro clases". Mao chinoizó ese bloque cuando se incorporó a un frente unido con Chiang Kai-shek contra la invasión imperialista del Japón.²⁶⁴ Pero en la desviación filosófica respecto de la dialéctica hegeliano-marxista (o si se quiere, en la contribución a la misma) había algo más que una forma de chinoización. Agrupó los términos hegeliano y marxista porque el factor que unió a los dos hombres fue la "ley de la contradicción", descubierta y analizada tan profundamente por Hegel que Marx veía en su *objetividad* "la fuente de *toda* dialéctica". Éste es el aspecto que Mao manipuló para adaptarlo a la cambiante situación política.

Hegel no desconocía los instrumentos fetichistas del intuitivo. Consagró un capítulo entero al intuicionismo de Jacobi, bajo el título "La tercera actitud frente a la objetividad"; el capítulo acerca de la primera actitud abarcaba todo el pensamiento prekantiano, y el que se refería a la segunda actitud consideraba hitos como el empirismo y el kantismo.

"La tercera actitud frente a la objetividad" no es mera manipulación mental ni síntesis, y mucho menos un salto dialéctico hacia adelante. Más bien es un movimiento retrógrado que conduce a la separación del pensamiento y el ser. Reapareció en un período histórico que es muy superior al momento en que la fórmula cartesiana —"Pienso, luego existo"— abrió nuevas puertas a la realidad. Como la reaparición de esa contradicción separada del sujeto y el objeto es un paso atrás tanto en el pensamiento como en la realidad, Hegel consideró "reaccionaria" a la filosofía intuicionista de Jacobi.²⁶⁵

Sean cuales fueren las circunstancias y el autodesarrollo de la dialéctica que indujeron a Hegel a escribir los capítulos acerca de las actitudes frente

²⁶⁴ Contrariamente a lo que afirma la apologética de Mao y la de los eruditos occidentales, se manifestó una amplia oposición a ese frente unido, especialmente en la juventud china. Véase Nym Wales, *My Yen'an notebooks*, mimeografiado en el Instituto Hoover, Stanford, California, 1959-1961.

²⁶⁵ *Lógica*, § 76.

a la objetividad en la segunda edición de la *Enciclopedia*, y a realizar un análisis detallado de la "tercera actitud", el hecho es que la versión moderna de la alternativa intuicionista y voluntarista de la dialéctica ha desviado hacia un camino retrógrado que lleva a la acumulación originaria del capital. Mao ha asignado distintas denominaciones a sus aportes filosóficos desde "Acerca de la contradicción", pasando por "El gran salto adelante", a "La gran revolución cultural proletaria". El período fundamental en relación con nuestro tema abarca los tres años tumultuosos de "La gran revolución cultural proletaria" —es decir, 1966-1969—, que determinaron la afirmación de un nuevo fenómeno mundial, cuya designación implica la reunión de tres términos: "marxismo-leninismo-pensamiento de Mao Tse-tung". Como esta hipérbole no surgió totalmente desarrollada de la noche a la mañana, partiremos de 1937. Es cierto que sólo después de la conquista del poder estatal en 1949 todas las experiencias particulares de Mao fueron rebautizadas como conceptos universales. De todos modos, el ensayo de 1937 titulado "Acerca de la contradicción",²⁶⁶ constituye el motivo de la desviación específicamente maoísta respecto del marxismo que ha persistido hasta ahora.

La versión específicamente maoísta de la teoría de la contradicción introduce una división entre "la contradicción principal" y algo que Mao denomina "el aspecto principal de la contradicción", la cual de un modo o de otro le permite maniobrar a voluntad entre las contradicciones "principal" y secundaria, de modo que la principal puede llegar a ser subordinada, y la subordinada principal, además de que ambas son "complejas". Mao explica: "En los países semicoloniales como China la relación entre las contradicciones principal y no principal plantea una situación complicada" (p. 34). La "complejidad" de la situación pone todo de cabeza. Después de haber transformado a entera satisfacción el rigor filosófico en laxitud oportunista, Mao pasa a lo que realmente le preocupa: cómo presentar "objetivamente" un cambio de línea, y específicamente un nuevo frente unido con el contrarrevolucionario Chiang Kai-shek.

El problema general de la relación de la economía con la política es fundamental para la oposición *en el seno* del movimiento revolucionario. Manteniéndose siempre en un plano filosófico, Mao pasa del problema de

²⁶⁶ "Acerca de la contradicción" aparece en el primer volumen (pp. 311-347) de los cuatro volúmenes de *Selected works of Mao Tse-tung* (Pekín: Foreign Languages Press, 1960-1965). Pero después se lo reimprimió muchas veces como folleto (Nueva York, International, 1953); las citas incluidas más abajo corresponden a este folleto.

la "unidad de los contrarios" al de la "desigualdad": "en el mundo nada hay que sea absolutamente igual" (p. 41). Además, esta "desigualdad" puede invertir la relación entre la base y la superestructura: "Cuando la superestructura de la política, la cultura, etcétera, estorba el desarrollo de la base económica, las reformas políticas y culturales se convierten en los factores principales y decisivos" (p.40).

Mao conoce el materialismo histórico en la medida suficiente para saber que esta afirmación se opone, *no* al filósofo idealista burgués Hegel, *sino al materialista revolucionario* Marx. Por eso mismo Mao procura flanquear la oposición:

Quando decimos esto, ¿nos oponemos al materialismo? No lo hacemos, porque reconocemos que en el desarrollo de la historia en general las cosas materiales determinan las cosas espirituales, la existencia social determina la conciencia social. Pero al mismo tiempo... (p.40).

Quando Mao termina de desarrollar ese "al mismo tiempo", no sólo la totalidad se ha desintegrado en partes separadas, "especiales" y "desiguales"; no sólo ha "esquivado" la objetividad de la teoría hegeliana de la contradicción; *ha despojado por completo de su naturaleza de clase y su historicidad a la teoría marxista*. Cuando ataca a los "dogmáticos" (los que se oponen a la alianza con Chiang Kai-shek) que no ven de qué modo las victorias que se convierten en derrotas pueden llegar a ser la victoria, apenas se lo distingue de un confuciano: "Los chinos a menudo decimos: las cosas que se contraponen entre sí se complementan unas con otras" (p. 49).

Es muy evidente que el ensayo "Acerca de la contradicción", lejos de ser una contribución original al marxismo, es la especificación de una práctica política adaptada al período específico de la guerra contra los japoneses. Ciertamente, no sería errado llegar a la conclusión de que, si Mao no gobernase sobre 700 millones de seres humanos, nadie habría creído que su ensayo es digno de un examen filosófico. El propio Mao no intenta demostrar la *necesidad* de un proceso, en detrimento de otro. Le preocupa combatir a los "dogmáticos", de modo que la guerra contra los japoneses pueda librarse sin el estorbo de las controversias ideológicas. Se necesita la ideología sólo para garantizar que las masas sepan que el desarrollo es "desigual" y las contradicciones cambian. Y sin embargo, debemos examinar más atentamente los fundamentos filosóficos, aunque sea únicamente a causa de la persistencia de este motivo único, la contradicción, a lo largo de tres décadas enteras.

La conquista del poder estatal en China por los comunistas el año 1949 no inauguró una nueva época de revoluciones proletarias comparables a las que promovió la revolución rusa durante el período de la primera guerra mundial. Aunque la revolución china se originó en una guerra civil y sobrevino al cabo de dos décadas de guerra de guerrillas, el comunismo chino alcanzó el poder gracias al liderazgo de una revolución *nacional* — "una guerra popular que vino a completar las revoluciones democrático-burguesas", como ellos mismos la denominaron. Lejos de "conducir" a las masas obreras al poder, el "Ejército Popular de Liberación" había rodeado a las ciudades e indicado a la clase trabajadora urbana que permaneciese en los lugares de producción.

Lo anterior no significó que las masas no dieran la bienvenida al Ejército Rojo, que había derrocado al corrupto y odiado régimen de Chiang Kai-shek, quien ni siquiera había sabido combatir a los invasores imperialistas japoneses antes de que el partido comunista forjase un frente unido. Significó, de hecho, que el nuevo nombre del "bloque de cuatro clases" de 1925 — "los obreros, los campesinos, los pequeñoburgueses, los capitalistas nacionales"— excluía únicamente a los "capitalistas burocráticos" y a la "burguesía compradora". Los comunistas chinos hablaron francamente de un régimen "capitalista de Estado". Veamos el texto del "Informe del proyecto de Constitución de la República Popular China" (15 de septiembre de 1954):

La forma transicional de la transformación socialista de la industria y el comercio es el capitalismo de Estado. En las circunstancias históricas de China podemos realizar la transformación gradual de la industria y el comercio capitalistas mediante distintas formas de capitalismo de Estado. El capitalismo de Estado bajo el control de un Estado dirigido por la clase trabajadora tiene un carácter diferente que el capitalismo de Estado bajo el dominio burgués.²⁶⁷

El shock sobrevino cuando a mediados de la década de 1950 la oposición al comunismo se originó no en la derecha, sino en la izquierda, en el proletariado revolucionario. Como se manifestó primero en Europa oriental, Mao Tse-tung creyó que se trataba de un movimiento de oposición al comunismo ruso. Mao tenía confianza suficiente en que lo ocurrido en Hungría, donde los rusos habían cometido "errores", no podía manifestarse en China. La nación se había unificado. La economía, asolada primero por

²⁶⁷ *Documents of the First Session of the First National People's Congress of the People's Republic of China*, Pekín, Foreign Languages Press, 1955, p. 35.

las interminables "campañas de exterminio" contra los comunistas, luego por el ejército japonés invasor y nuevamente por la guerra civil, se había reorganizado. El Plan Estatal revelaba que la tasa de crecimiento de la economía china era mucho más positiva que la de la India. Era la primera vez en la historia que un partido comunista no sólo encabezaba una revolución burguesa, sino que se vanagloriaba de que él solo continuaría dirigiendo la transformación capitalista de Estado. El pueblo no tenía por qué temer a la "explotación", porque reinaba el comunismo.

Era tal la confianza de Mao que invocó el bello y antiguo principio, "Que florezcan cien flores, y que disputen cien escuelas de pensamiento":

En nuestro país algunos habitantes se sintieron complacidos por los acontecimientos húngaros. Abrigaban la esperanza de que ocurriera algo parecido en China, y de que millares de personas salieran a la calle en manifestación contra el Gobierno Popular.²⁶⁸

El concepto de Mao acerca de la contradicción casi sin clases fue muy poco útil. La revolución húngara reveló que el *proletariado*, integralmente organizado en los consejos obreros, quería liberarse *del* comunismo, y gobernar él mismo la producción en lugar de sujetarse a las "normas" establecidas por sus gobernantes. Y ahora era evidente que también en China un núcleo bastante más numeroso que un puñado "se sintió complacido por los acontecimientos húngaros". Durante unas pocas semanas Mao persistió en la idea de que las contradicciones tenían carácter "no antagónico", y de que por consiguiente era posible "manejarlas". Hacia el fin de ese período redefinió el concepto de "pueblo". Éste incluía a toda la nación, pues ya no existían "capitalistas burocráticos" o "imperialistas":

Nuestro gobierno popular representa verdaderamente los intereses del pueblo y sirve al pueblo, a pesar de lo cual existen ciertas contradicciones entre el gobierno y las masas. Son todas contradicciones en el pueblo; en general, en la base de las contradicciones del pueblo está la identidad básica de los intereses populares.²⁶⁹

El llamado de Mao a la "unidad-crítica-unidad", y especialmente a la unidad, cayó en oídos sordos:

²⁶⁸ "On the Correct Handling of Contradictions Among the People", Pekín, Foreign Languages Press, 1957, p. 20.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 17.

La filosofía marxista sostiene que la ley de la unidad de los contrarios es una ley fundamental del universo. Esta ley se manifiesta por doquier, en el mundo natural, en la sociedad humana y en el pensamiento del hombre. Los opuestos de la contradicción se unen al mismo tiempo que luchan entre sí.²⁷⁰

A primera vista, la descripción de las contradicciones en el socialismo como aspectos no antagónicos parece situada en un contexto marxista. Pero el eje de la cuestión es que sería marxista *si y únicamente si* se tratara de una sociedad *sin clases*. Pero ése ciertamente no era el caso en China. Esta vez fue muy elevado el número de personas que no aceptaron el concepto de contradicción de Mao por su valor aparente o como "principio filosófico", al margen de que el tipo de contradicción que se manifestaba fuese "antagónico" o "no antagónico", "principal" o "no principal". No se trataba de la "escuela de Yenán". Se trataba de la vida en toda China, y muchos rehusaron sencillamente contentarse con la promesa de que como las contradicciones *existentes* eran las que existían "en el pueblo" y por lo tanto tenían carácter "no antagónico", era posible resolverlas. Lo que se discutía era el modo en que el partido omnisapiente "maneja" estas contradicciones. Después de una década de dominio comunista, no veían que se aliviaran las condiciones de trabajo, y mucho menos que se resquebrajara el monopolio del partido sobre el "pensamiento correcto".

La gente discutía de un modo tan implacable, los pensamientos fluían en tal abundancia, y el reto al monopolio del poder político por el partido comunista se expresó con tal estridencia, que al cabo de veintinueve semanas se impuso una pausa.²⁷¹ El partido declaró que, en lugar de cien flores lozanas, había descubierto mil ortigas venenosas. Y, "por supuesto", era necesario desarraigar la maleza ponzoñosa. Se dio media vuelta en política, en economía, y en las perspectivas acerca del modo de organizar "una sociedad socialista". Primero se inició el movimiento contra "los derechistas", y luego el gran salto adelante de 1958. Ahora todos están familiarizados con las estadísticas que reflejan los fracasos del "gran salto adelante", el cual en lugar de llevar a China "directamente al comunismo" provocó condiciones casi de hambre. Por nuestra parte, creemos más importante oír las voces de algunos chinos que no eran "derechistas", y que no "florecieron y discutieron" en 1957. Aceptando la palabra de Mao, y

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 26.

²⁷¹ Véase Roberick MacFarquhar, *The Hundred Flowers campaign*, Nueva York, Praeger, 1960; Dennis J. Doolin, *Communist China: the politics of student opposition*, Stanford, Calif., Stanford University Press, Hoover Institute, 1964.

creídos de que la campaña de las "cien flores" era una conspiración derechista, estos jóvenes se ofrecieron voluntarios para realizar los duros esfuerzos que posibilitarían el "gran salto adelante", de modo que "un día equivaldría a veinte años". Sin embargo, no trascurrió mucho tiempo antes de que las duras tareas y las interminables alineaciones entre el líder y los dirigidos determinasen la creación de dos mundos contradictorios separados.

C. Alienación y revolución

Tuve la buena suerte de entrevistar a algunos de los que se refugiaron en Hong Kong a mediados de la década de 1960; habían padecido durante el "gran salto adelante", y luego se habían visto arrastrados al caos de la "revolución cultural". La entrevista de Hong Kong acerca de la alienación de la revolución habla por sí misma.

1. Entrevista de Hong Kong

En chino no hay una palabra que sea el equivalente exacto del término alienación. Los ideogramas dicen: "separación y distancia". La joven refugiada proveniente de China continental vaciló, mientras buscaba las palabras que describieran lo que sucedía allí, y aclarasen por qué ella había huido a Hong Kong.

Llamemos Jade a esta refugiada, y reconozcamos de una vez que, en ciertos aspectos, Jade es la combinación de varias personas a quienes entrevisté. Esta forma de reseñar las conversaciones con refugiados permite protegerlos. Más aún, muchos relatos en efecto concuerdan porque son típicos de las personas que, si bien ahora han huido, no se marcharon de China cuando los comunistas asumieron el poder. Por lo contrario, a principios de la década de 1950 regresaron a lo que consideraron su patria: "Queríamos hacer algo por nuestro país. Deseábamos vivir como hombres y mujeres libres. Quien haya tenido que vivir toda su vida en una colonia no puede sentirse libre. Aunque posea la documentación necesaria para permanecer en Europa o en Estados Unidos, siempre es un extraño, un «estudiante extranjero»."

"En mi condición de china —continuó Jade— no podía soportar la vida en esta colonia, en la cual se me negaba la ciudadanía.

"Peita [la Universidad de Pekín] era mi sueño. Todos nos sentíamos hijos del Movimiento del 4 de Mayo [1919]. Su nuevo nombre era el comunismo, pero no creo que la mayoría de nosotros fuésemos comunistas.

Las tendencias humanistas son muy firmes en los chinos. Creo que los intelectuales acompañaron a Mao contra los nacionalistas a causa de sus ideas democráticas; todos creímos que el comunismo era la democracia más auténtica. En todo caso, me desagradaba profundamente la clase comerciante. Casi todos los habitantes de Hong Kong venden algo, y ciertamente yo no deseaba dedicarme al comercio."

El entusiasmo de Jade por el régimen maoísta no comenzó a desvanecerse hasta mediados de 1958. Le pregunté cuál había sido la influencia de la revolución húngara sobre China. Contestó: "No creo que la revolución húngara estuviese en la conciencia de las masas. Las condiciones que prevalecían en China suscitaban insatisfacción. Muchos, especialmente los mayores —por lo menos al principio fueron los mayores— sentían que después de siete años de régimen militar estricto era tiempo de suavizar el control. También había oído decir que en Yu-men hubo una huelga de trabajadores del petróleo. Oí decirlo a Lin Hsi-ling, la más famosa de las estudiantes de la Universidad de Pekín. Se destacó muchísimo entre nosotros durante los debates de la primavera de 1957, en el período caracterizado por la consigna «que cien flores florezcan, y que disputen cien escuelas de pensamiento». Era una oradora muy vigorosa, y nos mantenía pendientes de sus palabras durante tres y aun cuatro horas. Podía hablar sin interrupción durante este lapso. Y nos reíamos cuando se burlaba del aire de superioridad de los miembros del partido comunista y del sistema de jerarquías del partido.

"Ella nos dijo que se había publicado un libro que criticaba el período de Stalin, pero se vendía únicamente a los cuadros a partir del rango undécimo. Es cierto que ella también mencionaba la revolución húngara, pero si la memoria no me engaña eso ocurrió sólo después que el partido comenzó a acusar a sus críticos de esforzarse por «imitar a Hungría». Pero la propia Lin Hsi-ling distinguía entre el Partido Comunista ruso, que había sofocado la rebelión húngara, y el Partido Comunista chino, que promovía la discusión de las cien flores. Según recuerdo el asunto, se quejaba sobre todo de que el «florecimiento y la disputa» se limitasen a las capas superiores, e insistía en que sólo cuando las masas pudiesen expresar sus opiniones se lograría resolver los problemas que nos agobiaban. Pero esto se decía con el fin de garantizar nuestro camino hacia el socialismo auténtico.

"Por lo que a mí se refiere, todavía pensaba que nos encaminábamos exactamente hacia esa meta. Tampoco me parecía errado obligar a limpiar salvaderas a algunos profesores universitarios. A mi entender, esto demostraba que estábamos destruyendo la sociedad de mandarines que

siempre había agobiado a la sociedad china. Por consiguiente, participé activamente en la campaña antiderechista de mediados de 1957 —en ese momento estaba en Shanghai. En 1958, cuando se inició el primer gran salto adelante, me ofrecí voluntaria para trabajar en uno de los grandes diques. Y allí comenzó mi desilusión."

Se interrumpió, y de pronto pareció muy distante. Contemplé a esta joven tensa, de muy escasa estatura, que pesaría unos cuarenta y cinco kilogramos. Le pregunté cómo ejecutaba la tarea ardua y tosca de construcción de un dique. Replicó: "Lo que me conmovió no fue la tosquedad del trabajo. Fue el despilfarro humano total, el burocratismo y la ineficiencia. Nos trasportaron en camión, y cuando llegamos al sitio descubrimos que no se había preparado nada para nosotros. Ni siquiera un lugar para vivir, ni las herramientas de trabajo. Era la tarea más primitiva que pueda concebirse, como si se tratara de construir todo el dique con las manos. Ni siquiera teníamos elementos tan sencillos como un taco y una barra para levantar rocas pesadas. Había que ponerlas en su sitio mediante la simple fuerza muscular.

"Asimismo, aunque el trabajo no empezaba antes de las diez de la mañana, era necesario levantarse a las cinco, porque debíamos caminar por lo menos treinta kilómetros diarios desde el lugar en que dormíamos a aquel en que trabajábamos. A la hora del almuerzo sólo recibíamos un poco de pan. Ciertamente, comíamos mejor una vez concluido el trabajo, al anochecer. Pero luego había que volver a reunirse para asistir a las asambleas. No sabíamos qué era más difícil: si el trabajo, la alimentación o las asambleas. Teníamos que explicar lo que habíamos hecho durante el día, y hablar de nuestra actitud frente a la actividad que desarrollábamos.

"Aunque me había presentado voluntaria para la tarea, comencé a sentir que todo lo que hacíamos era una forma de trabajo pesado. Guardé silencio, pero no podía adoptar permanentemente esa actitud, porque si uno calla después viene el jefe de equipo y pregunta qué pasa. Comencé a sentir que no era más que una hormiga, y no sólo a causa del esfuerzo masivo e irreflexivo, sino porque cuando a menudo uno dice sí y piensa no acaba perdiendo confianza en uno mismo. A medida que pasaban los días, era cada vez más difícil pensar por cuenta propia. Y muchas veces experimenté el deseo de enterrarme en ese dique.

"Finalmente, mi salud comenzó a desmejorar. Tuve lo que ellos llaman irritación gástrica. Entonces ya no pude probar bocado. Después de unos meses me fue imposible soportar la situación, y pedí que me permitieran retornar a Pekín. Aunque parezca extraño, el jefe de equipo aceptó, con la condición de que no volviese inmediatamente a la universidad, ni revelara

que había abandonado el trabajo. Dijo que realmente yo necesitaba un poco de descanso antes de volver a la escuela.

"Por primera vez desde que me comprometí activamente en la campaña antiderechista empecé a comprender que lo que ellos —ahora había comenzado a distanciarme del régimen— más temían era la reacción de la juventud. De todas las sorpresas que recibieron durante la campaña de las cien flores, lo que seguramente los impresionó más fue la actitud de la juventud, pues la misma generación que era un producto de la nueva república popular se había convertido en el crítico más severo.

"En mi opinión —continuó Jade, subrayando la palabra «mi», como si la contraposición de una opinión individual a la del Estado y el partido fuese la más notable temeridad—; en mi opinión —repitió—, las denominaciones de derecha e izquierda se utilizaron sólo después. Al comienzo de las discusiones de las cien flores era tan evidente que los estudiantes más brillantes, los que habían sido los comunistas más abnegados y los más apreciados por el régimen, los mismos que señalaban a cada momento que eran comunistas y no querían el retorno a las viejas formas, al mismo tiempo eran los críticos más severos. Como ya le dije, me ofrecí voluntariamente para trabajar en la construcción del dique, y pensé realmente que era un modo no sólo de contribuir a la construcción de mi país, sino de «unir» el trabajo mental y manual. Pero ahora me dolían los huesos y sentía el cerebro irremediablemente cansado."

Jade dejó de hablar. Sentí que el relato del episodio del dique implicaba revivir concretamente esa abrumadora experiencia, y no deseaba romper el silencio. Después de unos instantes volvió a hablar, esta vez para explicarme cómo utilizó el período de descanso en el estudio del marxismo. Por paradójico que pueda parecer, el marxismo no se enseñaba a todos; estaba reservado para "los cuadros" —los miembros del partido comunista y la juventud comunista: "Bien, como usted sabe no todos se consideraban comunistas. En realidad, sólo un porcentaje muy reducido del pueblo chino es miembro del partido comunista. Por supuesto, todos debíamos conocer las últimas resoluciones del partido comunista, y estar familiarizados con el pensamiento de Mao en los temas corrientes; pero el estudio serio del marxismo era algo muy distinto.

"Me irrité. No me habían enseñado marxismo en Hong Kong ni en Estados Unidos, y estaba decidida a estudiarlo por mí misma ahora. Por ejemplo, los hombres de negocios podían asistir a la Escuela Popular Democrática Vespertina de Educación Política, y después de cuatro meses egresaban como expertos en marxismo; pero en mi caso no era fácil asistir a una clase que estudiara las obras originales de Marx.

"Descubrí cuáles eran los diez libros básicos, y los pedí en la biblioteca: cuatro volúmenes de las *Obras escogidas* de Mao; dos folletos de Lenin, *El imperialismo y El Estado y la revolución*; dos obras de Stalin, *Fundamentos del leninismo e Historia del Partido Comunista de la URSS*; y dos volúmenes de las *Obras escogidas* de Marx y Engels. No hay muchas traducciones chinas de las Obras originales de Marx. Sin embargo, pueden comprarse algunos libros en las librerías de la famosa avenida Wang Fu Ching de Pekín, si uno conoce idiomas y dispone de dinero. Estas librerías son interesantes.

"Se me dijo que debía concentrarme en el pensamiento de Mao; que desde el punto de vista teórico los dos ensayos más importantes son «Acercas de la práctica» y «Acercas de la contradicción», así como uno de los últimos trabajos, «Acercas del tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo». Estos materiales, más la *Historia del Partido Comunista de la URSS*, de Stalin, era la suma de lo que constituía para ellos el «marxismo-leninismo». El problema era que cuanto más leía más dudaba de algunos enunciados de Mao, porque mi propia experiencia, que se inmiscuía constantemente en mi estudio, no armonizaba con su práctica o su armonía. Pero no me atrevía a decirlo en alta voz, ni siquiera a mí misma.

"Oí hablar de los desacuerdos por primera vez a fines de 1958, cuando Pan Tzu-nien, uno de los directores de *Hsinhua* [la agencia oficial de noticias], enumeró diez puntos en los cuales Rusia soviética discrepaba con la República Popular. Se relacionaban con el gran salto adelante, las tres banderas rojas y el enfoque «no dialéctico» de los técnicos, a quienes de acuerdo con los rusos debía juzgarse, no por su condición de «rojos», sino por su capacidad de expertos, etcétera, etcétera.

"Pero los hechos que realmente nos impresionaron ocurrieron en 1960 —y las primeras noticias nos llegaron, no oficialmente, sino en la forma de rumores; se referían al cambio de disparos entre guardias fronterizos chinos y rusos, y a la partida de los técnicos rusos con sus planos. Hubo que interrumpir todos los trabajos. Luego se desencadenó una vigorosa campaña contra los rusos. No les temamos particular afecto —en realidad, había existido muy escaso contacto entre rusos y chinos—, pero el propio régimen había destacado que los rusos eran nuestros mejores amigos, y la *Historia del Partido Comunista* de Stalin había sido estudiada con la misma asiduidad que las obras de Mao. Y ahora nos decían que eran «revisiónistas». No sé por qué, pero en lugar de odio contra los rusos se apoderó de todos nosotros un sentimiento de absoluto aislamiento.

"Y entonces ocurrió algo que me indujo a pensar. Comenzaron a llegar alumnos africanos a nuestra universidad. Nos interesaban mucho, lo mismo que sus respectivos países, sus movimientos revolucionarios, pero no se nos permitía fraternizar. Vivían aislados, y no se permitían los contactos sociales.²⁷² Entretanto, las condiciones de vida en China habían llegado a ser tan difíciles que deseábamos pedir a los recién llegados las cosas que escaseaban; por ejemplo, jabón. Pero se nos impedía hacer nada al respecto. De modo que también en este sentido nos sentimos frustrados. Sentía más claramente que nunca que estábamos retrocediendo. Por otra parte, mi salud no había mejorado mucho; según parece, ahora tenía una úlcera sangrante. Quería huir. Comencé a trazar mi plan de fuga. Me llevó dos años, y sin embargo..."

Jade se interrumpió y contempló la montaña, en cuya cima podía verse el radar de China continental. Continuó hablando, pero como si lo hubiera hecho sólo para sí misma: "Y sin embargo, no hacía mucho que estaba en Hong Kong —como usted sabe, vine el año pasado—, cuando comencé a sentir los viejos sentimientos de alienación que me impulsaron a pasar de esta isla al continente. No me refiero sólo a la administración colonial británica, sino a los llamados eruditos británicos independientes —y éstos no son tan mediocres como los norteamericanos, que parecen haber agotado sus fuerzas en la tarea de aprender la lengua china, y por lo tanto ni se molestan en saber nada acerca del pueblo chino.

"Es extraño, la actitud que adoptan frente a su especialidad china parece semejante a la que adoptan frente a una técnica, por ejemplo la perforación de pozos petrolíferos. Para ellos la gente representa tantos o cuantos millones —una cifra, una cifra que les agradaría recortar— y eso es todo. Esos millones no existen en cuanto que sentimientos, ideas y aspiraciones. Por ejemplo, ninguno es marxista. Bien, puedo entender eso. Lo que no alcanzo a comprender es su cinismo. Se diría que para ellos es un chiste graciosísimo, pero el marxismo no es un chiste para el pueblo chino. No es de extrañar que Mao se sienta tan seguro de que los extranjeros jamás lograrán poner el pie en China, y mucho menos conquistar el liderazgo de los chinos."

²⁷² Evidentemente nadie ha dicho a Mao que "el negro es bello". A pesar de todo su elogio de los revolucionarios negros en Estados Unidos, utiliza siempre la palabra "negro" en el sentido más despectivo. Así, en la "gran revolución cultural proletaria" se desencadena una campaña contra los trabajadores que pedían más salario, una actitud calificada de "economismo negro" por Mao.

Hasta aquí yo había intervenido únicamente con el fin de formular preguntas, pero en este punto me pareció necesario aclarar mi posición. Le dije que ella sabía de mí que yo era norteamericana; pero ignoraba que yo era marxista-humanista. Y que en mi condición de marxista-humanista me sentía chocada por el conflicto de poder entre Rusia y China, dos sociedades de capitalismo de Estado que eufemísticamente se autodenominaban comunistas. Lo que más me impresionaba era la afirmación de Mao de que "durante décadas" —je "incluso durante un siglo!"— la lucha de clases continuaría "en todos los países socialistas... como una ley objetiva independiente de la voluntad del hombre".

Lejos de ser una nueva teoría de la revolución, se trata de la más siniestra teoría de la retrogradación.

Aquí Jade pegó un salto en su silla y exclamó: "Eso es, retrogradación. De eso se trata, realmente. ¡Mao propugna la retrogradación! Ése es el término que se me escapaba cuando dije que me parecía que todo estaba retrocediendo. Nunca se me ocurrió la palabra porque temía afrontar las consecuencias, aunque durante un tiempo sentí que Mao era el verdadero revisionista. Retrogradación —es la palabra que resume realmente el pensamiento de Mao."

No es de extrañar que los Mao teman a su juventud y no a los que lamentan su destino a manos de los "dioses que fracasaron". Pues con los sueños y las energías de la juventud se hacen las revoluciones, se socavan los totalitarismos y se derroca a los Mao.

2. Sheng Wu-lien: el reto de la izquierda

En Hunan, el "propio" distrito de Mao, inmediatamente después de su visita en el otoño de 1967 se formaron veinte organizaciones, que se autodenominaron Comité de la Gran Alianza Revolucionaria y Proletaria de la Provincia de Hunan (abreviado, Sheng Wu-lien). Se abstuvo de atacar a Mao, pero declaró que "la clase capitalista «roja»" encabezada por Chu En-lai, era la "corriente que se oponía" a la "tormenta de enero" que estableció la Comuna de Shanghai. Preguntaron a Mao: ¿Por qué no se organizan inmediatamente comunas reales de acuerdo con el modelo de la Comuna de París? Sus miembros hicieron acopio de citas de Lenin alusivas a la burocratización temprana de Rusia, en las cuales afirmaba que este fenómeno era "sobre todo una supervivencia del pasado", con una máquina estatal "apenas modificada exteriormente, pero que en la mayoría de los restantes aspectos es una reliquia muy típica de la antigua máquina del Estado". Y estos valerosos jóvenes afirmaban: "La misión histórica de la

gran revolución cultural aún no se ha cumplido, ni mucho menos. En nuestra larga marcha, sólo se ha dado el primer paso." Luego, explicaron de qué modo la expresión "ultraizquierda", utilizada contra ellos, "era parte del plan del cuartel general burgués del Grupo Preparatorio del Comité Revolucionario Provincial". Declaraban que había llegado el momento de preguntarse "¿Adónde va China?"²⁷³ Lamentablemente no es posible reproducir todo el ensayo, pero una cita extensa demuestra la oposición real *dentro* del marco del pensamiento de Mao:

La tormenta revolucionaria de enero fue un gran intento del pueblo revolucionario, bajo la dirección del presidente Mao, de derribar el viejo mundo y construir otro nuevo... Ello demuestra que la revolución cultural no es una revolución destinada a remover funcionarios, ni un movimiento para expulsar gente, ni una revolución puramente cultural, sino "una revolución en la cual una clase derroca a otra".

Aquí no hay lugar para el reformismo —la combinación de dos en uno— o la transición pacífica. Es necesario destruir por completo a la vieja máquina estatal...

¿Por qué el presidente Mao, que preconizó firmemente la "comuna", de pronto se opuso en enero a la creación de la "Comuna Popular de Shanghai"? Al pueblo revolucionario le parece difícil entenderlo...

La clase capitalista "roja" conquistó un predominio casi abrumador en febrero y marzo. La propiedad de los medios de producción y el poder fueron arrebatados al pueblo revolucionario y devuelto a los burócratas. ...Más aún, muchos revolucionarios fueron encarcelados por los órganos estatales —seguridad pública, fiscalía y órganos judiciales— controlados por la clase capitalista.

Embriagado por su victoria de febrero-marzo, Chu En-lai —ahora el representante general de la clase capitalista roja de China— intentó apresuradamente organizar comités revolucionarios en todas las regiones del país. Si el plan burgués se hubiese cumplido, el proletariado habría marchado a su propia destrucción...

En los escritos acerca del ejército hay dos puntos esenciales:

- 1] Ahora se advierte que el ejército es distinto del ejército popular que existía antes de la liberación. Antes de la liberación, el ejército y el pueblo luchaban juntos para derrocar al imperialismo, el capitalismo burocrático y el feudalismo... Después de la liberación, el objetivo de la revolución pasó del imperialismo, el capitalismo burocrático y el feudalismo a los que siguen el camino capitalista... algunos sectores de

²⁷³ Inicialmente traducido y publicado por *Survey of China Mainland Press*, núm. 4190, 4 de junio de 1968.

las fuerzas armadas... se han convertido en instrumentos de la represión de la revolución...

- 2] Ahora se ve que una guerra revolucionaria en el país es necesaria si se quiere que el pueblo revolucionario supere a la clase capitalista roja armada.

El espíritu creador y el fervor revolucionario demostrados por el pueblo en agosto fueron en verdad impresionantes. La práctica del apoderamiento de armas se convirtió en "movimiento"... Durante breve lapso, las ciudades se encontraron en estado de "dictadura armada de las masas". En la mayoría de las industrias, el comercio, las comunicaciones y la administración urbana nuevamente se arrebató el poder a Chang Po-shen, Hua Kuo-feng, Lung Shu-chin, Liu Tzu-yum y consortes, y se los puso en manos del pueblo revolucionario. En la escena histórica el pueblo revolucionario nunca había representado, como lo hizo en agosto, el papel de amo de la historia mundial.

El odio espontáneo a los burócratas que intentaron arrebatarse el fruto de la victoria originó en el pueblo revolucionario una resonante consigna revolucionaria: "Entregar las armas equivale al suicidio". Más aún, el pueblo inició un movimiento espontáneo, nacional y masivo de "ocultamiento de las armas", en vista del derrocamiento armado de la nueva burguesía burocrática...

El Noveno Congreso Nacional del Partido que se convocará próximamente... será inevitablemente un partido del reformismo burgués, que sirve a los usurpadores burgueses en los comités revolucionarios... El Noveno Congreso no podrá resolver cabalmente el problema del destino de China y del Ejército Popular de Liberación de China.

Para derrocar realmente el dominio de la nueva aristocracia y destruir del todo la antigua máquina estatal, será necesario abordar el problema de la evaluación de los últimos diecisiete años... la revolución auténtica, la revolución destinada a negar los últimos diecisiete años en esencia aún no ha comenzado...

Las contradicciones sociales básicas que originaron la gran revolución cultural proletaria son contradicciones entre el dominio de la nueva burguesía burocrática y la masa del pueblo...

Adonde va China también determina adonde va el mundo. ¡China avanzará inevitablemente hacia la nueva sociedad de las Comunas Populares!

¡Que la nueva burguesía burocrática tiemble ante la auténtica revolución socialista que conmueve el mundo! ¡En esta revolución el proletariado sólo puede perder sus cadenas, y puede ganar el mundo entero!

No se ahorraron ataques a esta nueva oposición, y en el momento de la reunión del Noveno Congreso del Partido nada se sabía de ella. Es

imposible determinar si aún viven, pero en todo caso Mao sabe muy bien que es imposible matar las ideas. La nueva constitución canonizó el pensamiento de Mao Tse-tung, y por primera vez desde la época feudal también designó a un sucesor: Lin Piao.

El derrocamiento de Lin demuestra cuán frágiles son todos estos intentos de predeterminar el futuro.²⁷⁴ La propia constitución entroniza una contradicción absoluta, y de ese modo crea el terreno que favorece la aparición de los sepultureros del sistema.

Como actúa constantemente en el ámbito de la superestructura de lo que Marx habría considerado la falsa conciencia (la cultura nacional contra el carácter de clase), Mao creyó que el conflicto de orientación política entre él mismo y los obreros, los campesinos y la juventud podía "resolverse" mediante la "reorganización del pensamiento de *todos*", "conmoviendo las almas de los hombres". El idealismo, burgués o maoísta, por supuesto no es cuestión de preferencia. En todos los períodos en que las masas han sufrido una derrota o señalado un nuevo camino revolucionario que los líderes rehusaban aceptar, se ha manifestado la tendencia a afirmar que las masas eran *antihistóricas*, "pobres y en blanco", como dice Mao. De ahí que Mao se arrogue la tarea de "forjar la historia".

Es posible que Mao haya preferido a los adolescentes desarraigados como instrumento apto para quebrar la oposición al propio Mao, pero él mismo no es "un cosmopolita desarraigado".²⁷⁵ El pensamiento de Mao Tse-tung arraiga profundamente en China, en la China moderna, en el mundo *contemporáneo*. Mao está decidido no sólo a quebrar la estructura del mundo bipolar, sino a dominarlo. Denomina "revolución mundial" a este proceso. Sin embargo, el pensamiento de Mao arraigó, *no* en el proletariado, *ni* en el campesinado (pese a que él demostró mucho mayor confianza en el campesinado); lo que él exaltó fue la guerra de guerrillas prolongada.

Es cierto que en 1927, en un informe *descriptivo* de la situación del campesinado en Hunan, especificó cuánto más revolucionario era el

²⁷⁴ Sea cual fuere la versión que China ofrezca al mundo acerca de la caída de Lin, una cosa es segura: China no puede soportar otra "gran revolución cultural proletaria victoriosa" como la que se necesitó para separar del poder a ese "íntimo camarada de armas" que fue Liu Shao-chi.

²⁷⁵ El lector interesado en conocer las opiniones contradictorias de los eruditos norteamericanos especializados en estudios chinos acerca de la "revolución cultural" tendrá un punto de partida muy interesante en el último artículo escrito por Joseph R. Levenson, "Communist China in time and space: roots and rootlessness", *China Quarterly*, julio-septiembre de 1969.

campesinado comparado con la clase obrera.²⁷⁶ Es cierto también que en el curso del primer intento de alcanzar el poder en un área limitada —el Soviet de Kiangsi— el principio que expresó en dicha creencia fue el de "la tierra a los campesinos". Pero eso es precisamente lo que *él mismo rechazó* como medio de acceder al poder cuando durante ese período (mediados de la década de 1930) criticó a los "ultraizquierdistas". En cambio, empezó a contemporizar con el campesino medio y también con los "buenos propietarios", mientras se mostrasen "patriotas" y dispuestos a oponerse a la invasión japonesa. Por lo tanto, el camino al poder estaba poblado de campesinos *de uniforme, que formaban un ejército* —es cierto que un ejército de guerrilleros, pero de todos modos un ejército, y además nacional. Tan pronto estalló el conflicto chino-soviético, poco después que Mao vio que no podía convencer a Rusia de la conveniencia de compartir con China el conocimiento técnico en el campo de la energía atómica, nuevamente los militares —los militares en un mundo nuclear— predominaron sobre todo lo demás.

Por lo tanto, mucho antes de que la nueva constitución de 1969 subordinase el partido al ejército, considerado ahora "el pilar principal" del Estado; mucho antes de que el ejército fuese institucionalizado por primera vez, el lado del partido, para formar los dos pilares de la "Nueva Democracia"; más aún, incluso antes de que Mao contase con un ejército totalmente desarrollado, el ejército, guerrillero o profesional, armado con los elementos más modernos o tan mal armado que "la política debe dirigir al fusil", el ejército como medio de acceso al poder fue la fuente de toda su teoría. No por cierto en el papel de señor de la guerra, sino como aspirante al dominio mundial. Que comenzara persiguiendo ante todo el dominio del mundo comunista no significa "la revolución mundial". Más bien implica retrogradación —es decir, la aceptación del capitalismo de Estado como el estado de desarrollo alcanzado por el mundo.

"El poder proviene de la boca del fusil" es la moda ahora en todas las Bolivias, incluso Nueva York, Munich y París.²⁷⁷ Si hay algo indudable

²⁷⁶ Véase "Report of an investigation of the peasant movement in Hunan", *Selected works of Mao Tse-tung*, vol. I, pp. 23-59.

²⁷⁷ Aunque la teoría que el Che Guevara puso a prueba cuando "hizo la revolución" en Bolivia difiere considerablemente de la teoría de Mao acerca de la guerra de guerrillas, y ambas se apartan del concepto de revolución social de Marx, la Nueva Izquierda ha agrupado no sólo todas las teorías, sino también todos los países —como si Rusia, Estados Unidos, Francia, etcétera, fueran otras tantas Bolivias. El lector hallará otros elementos acerca de la teoría de la guerra de guerrillas en el capítulo 9.

para todos, es el genio militar de Mao. Las dudas comienzan con el otro "aspecto", porque Mao también es "original" en el campo de la "reorganización del pensamiento". Reunidos, ambos elementos constituyen la visión que tiene Mao del mundo futuro.

El espectro que ha venido agobiando a Mao desde la revolución húngara y la oposición manifiesta de la *izquierda* en la campaña de las "cien flores" es el humanismo de Marx. Como lo demostró inicialmente el conflicto chino-soviético, apenas se tomó nota de los ataques al humanismo, porque Mao cuidó que cada vez que se utilizaba la palabra apareciese precedida por el término *burgués*. Combatía a Jruschov porque era un "humanista burgués", un "revisionista". Pero en China misma Mao procuró desencadenar un ataque más amplio; y lo consiguió, en primer lugar, utilizando la reorganización del pensamiento de los "cuadros dirigentes" mediante la Academia de Ciencias china, y especialmente su Departamento de Filosofía, y en segundo lugar atacando a Yang Hsien-chen, jefe de la Escuela Superior del Partido, que había tenido la temeridad de oponerse a la inflexibilidad de los manifiestos políticos contra Rusia. Veamos de qué modo Chu Yang, que todavía era uno de los principales protagonistas de Mao, el 26 de octubre de 1963, en la culminación del conflicto chino-soviético, explicó el discurso "Las tareas de lucha de los trabajadores en el campo de la filosofía y la ciencia sociales" ante la Cuarta Sesión Ampliada del Comité del Departamento de Filosofía y Ciencias Sociales de la Academia de Ciencias china:

El camarada Mao Tse-tung ha demostrado notable valor teórico y genio en el desarrollo de la dialéctica. Por primera vez en la historia del marxismo-leninismo ha dilucidado y revelado sistemáticamente las contradicciones de la sociedad socialista en su obra "Acerca del tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo".

Después, Chu lanzó un ataque al Partido Comunista ruso y el humanismo, remontándose a los *Manuscritos de 1844*:

Los revisionistas modernos y algunos eruditos burgueses intentan describir el marxismo como una forma de humanismo, y afirman que Marx fue un humanista. Algunas personas contraponen el joven Marx a Marx el revolucionario proletario maduro. Sobre todo utilizan ciertas opiniones acerca de la "alienación" expresadas por Marx en uno de sus primeros trabajos, *Manuscritos económicos y filosóficos, 1844*, para presentarlo como un exponente de la teoría burguesa de la naturaleza humana. Hacen

todo lo posible con el fin de predicar el llamado humanismo utilizando el concepto de alienación. Por supuesto, se trata de un esfuerzo útil.

Ciertamente, en las primeras etapas del desarrollo de su pensamiento Marx y Engels se vieron un tanto influidos por las ideas humanistas, estrechamente relacionadas con el materialismo mecánico y el socialismo utópico. Pero cuando formularon la concepción materialista de la historia y descubrieron que la lucha de clases es la fuerza motivadora del desarrollo social, inmediatamente se liberaron de esa influencia.²⁷⁸

La razón que movió a prolongar este debate (que en ese momento ya llevaba siete años) fue introducir un nuevo elemento, el ataque contra Yang Hsien, un presunto opositor chino del permanente conflicto chino-soviético, y el hombre que dirigía la Escuela Superior del Partido y había escrito un artículo filosófico en el cual definía a la dialéctica como la unidad de fuerzas contradictorias y que, de acuerdo con el sesgo de la argumentación china, expresaba matemáticamente la idea diciendo que "dos se combinan en uno".²⁷⁹ Como Mao interpretó la afirmación en el sentido de que implicaba la colaboración con Rusia, se decidió que la dialéctica, lejos de girar alrededor del concepto de "dos que se combinan en uno", de hecho era exactamente lo contrario —es decir, "uno que se divide en dos". Y no se trata de un mero juego de palabras. Aunque utilizando una frase característica de Mao "sus ejércitos filosóficos" han decapitado aquí a la dialéctica, en un tosco intento de obligarla a servir a quienes favorecían y a quienes rechazaban el conflicto con Rusia, el eje del asunto es que Marx desarrolló por primera vez su enfoque humanista en la "Crítica de la dialéctica hegeliana".

Los maoístas se oponían a Marx, no a Hegel. También Rusia inició su lucha contra el humanismo de Marx en 1955, con el pretexto de separar el materialismo de Marx del "hegelianismo místico", y también allí se obtuvo el resultado exactamente contrario. Pues Marx utilizó la dialéctica revolucionaria de Hegel para atacar el idealismo burgués de Hegel, su

²⁷⁸ "The fighting task confronting worker in philosophy and the social sciences", pp. 35-36.

²⁷⁹ En la culminación del conflicto chino-soviético, en 1963-1964, en diarios y revistas se publicaron no menos de noventa artículos acerca de la controversia filosófica relacionada con la lucha contra la unidad de los opuestos. Véase Donald J. Munro, "The Yang Hsien-chen affair". *China Quarterly*, abril-junio de 1965. La controversia acerca de la contradicción, según se desarrolló en el período 1956-1958, ha sido traducida del chino en el número invierno-primavera de 1970 del nuevo órgano *Chinese studies in philosophy*, White Plains, N. Y., IASP.

deshumanización de las ideas. Con el fin de desarrollar su nuevo y original humanismo, Marx *unió* el materialismo y el idealismo, separándolo de la sociedad de clases a la cual aisladamente estaba atado cada elemento. El concepto de lucha de clases de Marx respondía al propósito de *abolir la sociedad de clases* y crear un nuevo orden social sobre bases realmente humanistas. En cambio, Mao está perfectamente dispuesto a aceptar los fundamentos aportados por el capitalismo de Estado. No por cierto en su habitat ruso; pero lamentablemente, aunque el habitat cambia, Mao actúa como si el período de vida de un hombre fuese infinito; nunca alude a la duración de la vida de un hombre, y por lo contrario habla de "siglos". Y como Mao nunca se desvía de su preocupación unilateral, por no decir obsesión, con el concepto de contradicción que él ha deformado de modo que "la sociedad socialista no es excepción" en la esfera de la lucha de clases y el pensamiento, las palabras ciertamente han perdido todo significado.

Así, el concepto de "revolución ininterrumpida", propuesto inicialmente por Mao en 1958 como "la línea de masas", vino a parar en el sudor y el esfuerzo de las masas durante el gran salto adelante, y una década después durante la gran revolución cultural proletaria. Finalmente, en 1959 se lo entronizó en la constitución. La producción más elevada que se exige constantemente está otra vez bajo la guía del partido, presumiblemente "depurado" de lo que Mao denominó "los partidarios de la vía capitalista" —es decir, los dirigentes del partido, y sobre todo Liu Shao-chi, que presuntamente iniciaron el camino de retorno al capitalismo.

El endiosamiento del pensamiento de Mao en este y en otros aspectos, implica ahora una jerarquía superior no sólo al comunismo ruso, sino también a Marx y a Lenin. Así, cierto Chao Yang, perteneciente a una unidad del Ejército Popular de Liberación, el Departamento de Logística, nos dice:

Pero a causa de las limitaciones de su tiempo, Karl Marx sólo indicó la dirección [de la revolución permanente]... V. I. Lenin vio el peligro de la restauración capitalista, pero falleció poco después... bajo la nueva tradición histórica, el presidente Mao por primera vez desarrolló la teoría y la práctica del movimiento comunista internacional.²⁸⁰

¿En qué vienen a parar esta teoría y esta práctica? La verdad es que a pesar de la sonora retórica revolucionaria de la revolución ininterrumpida,

²⁸⁰ *Peking Review*, 30 de enero de 1970.

la tendencia a la retrogradación brota por todos los poros de esta posición: los "gloriosos equipos de producción" son el modelo que los trabajadores deben emular; y el pensamiento se reduce al Pensamiento del "Uno", el timonel del Estado —es decir, Mao Tse-tung. La guerra ideológica no se ganará en poco tiempo. "Varias décadas no bastarán", dijo Mao. "Se necesitan un siglo o varios siglos."

Sin duda jamás se ha proclamado tan tremenda desviación como "principio del marxismo-leninismo". No es una teoría de la revolución. Es una teoría del retroceso, tanto más grave cuanto que se la proclama, no en nombre del fascismo, sino del "marxismo-leninismo", incorporado a la constitución con el nombre de "marxismo-leninismo-pensamiento de Mao Tse-tung".

Ahora debemos reunir los hilos del "pensamiento de Mao Tse-tung", y comprobar adonde nos condujeron. Desde que conquistó el poder tres veces Mao modificó profundamente su propio pensamiento, y se vio obligado a afrontar la oposición de *la izquierda*. La primera reacción a la revolución húngara de 1956 y la campaña de las "cien flores" en China fue en 1958 el "gran salto adelante", con su concepto de que "un día es igual a veinte años" —expresión de la "revolución continua". Todo este proceso condujo al gran desastre económico que clausuró la década de 1950. El segundo gran cambio histórico fue el conflicto chino-soviético de 1960-1964, que en el plano filosófico procuró hallar una salida en la idea de que no se trata tanto de la unidad de los contrarios como de una sucesión interminable de luchas; y en lo político, mediante un nuevo eje mundial. Concluyó con el desastre político del proyectado eje Pekín-Yakarta.²⁸¹

El tercer cambio pareció totalmente interno —la "gran revolución cultural proletaria". Se le asignó la correspondiente jerarquía en la

²⁸¹ Las situaciones extremas nunca desconciertan a Mao. Siempre aconsejó simular las "condiciones de combate". Así, durante la "revolución cultural" se reconoció francamente que el desprecio de Mao por la bomba H ya se expresó en 1957, durante una conversación con Nehru: "Discutí este asunto con un estadista extranjero. Creía que si se libraba una guerra atómica, sería aniquilada toda la humanidad. Le dije que si llegaba lo peor y moría la mitad de la humanidad, la otra mitad quedaría, y en cambio asistiríamos a la destrucción total del imperialismo, y el mundo entero sería socialista; en una serie de años habría de nuevo 2 700 millones de personas, y seguramente más. Los chinos aún no hemos terminado nuestra construcción, y deseamos la paz. Sin embargo, si el imperialismo insiste en librar una guerra, no tendremos más remedio que decidírnos y combatir hasta el final, antes de continuar nuestra construcción. Si uno teme constantemente a la guerra, ¿esta al fin llega, ¿qué puede hacerse?"

constitución de 1969. Antes de que pudiera adoptarla "todo el pueblo" y no sólo el partido comunista, el heredero designado de Mao, el ministro de Defensa Lin Piao, "desapareció" de la escena. La designación de Richard Milhous Nixon por Mao- Chu como una alternativa "menos negativa" que la "Rusia revisionista" en cuanto aliado se convirtió en la necesidad apremiante de un mundo tripolar. Un mundo en el cual *cada uno* de los antagonistas procura superar al otro, y *todos* pugnan por el dominio definitivo e *individual* del mundo. El juego global del capitalismo de Estado imponía inexorablemente no sólo luchar contra la "Rusia revisionista", sino también volver la espalda al aliado y camarada, Vietnam, que libraba una lucha de vida o muerte contra el imperialismo norteamericano; y también obligaba a presionar a Vietnam del Norte, con el fin de que firmase la *Pax Americana*.

No se trata de que Rusia, en esto igual a China, subordinase ni siquiera una coma de sus intereses nacionales a los de Vietnam del Norte cuando llegaba el momento de negociar con el coloso norteamericano. En realidad, se trata de que nadie, y menos aún la "Nueva Izquierda", depositaba la más mínima confianza en Rusia como superpotencia mundial. Pero en su condición de factor del Tercer Mundo, China tiene adeptos; si no los que racionalizaron su propia mentalidad capitalista de Estado con la afirmación de que sólo China lucharía hasta el fin contra el imperialismo norteamericano, por lo menos los intelectuales desarraigados para quienes Mao es "populista" (¡y con una buena dosis de "anarquismo"!), un hombre que mira *no* sólo lo inmediato, y con la visión del poeta explora el horizonte del futuro de la humanidad.

La alternativa específicamente maoísta a la dialéctica hegeliana y la teoría de la revolución proletaria de Marx fue el abandono total del método por Mao. La dialéctica de la liberación fue sustituida por un dogmatismo caprichoso y arbitrario, por la fetichización simultánea del "marxismo-leninismo-pensamiento de Mao Tse-tung" y la propia "revolución mundial".

A juicio de Marx, el descubridor del materialismo histórico, era evidente que la incapacidad para percibir "la historia y su proceso" —es decir, el desarrollo dialéctico *real* de la sociedad a través de las contradicciones de clase— determina la imposibilidad de la aparición de una sociedad realmente nueva. Por lo tanto, en su rechazo del capitalismo Marx no se detuvo en la *primera* negación, la abolición de la propiedad privada, como estaban dispuestos a hacer los "comunistas vulgares", y por lo contrario insistió en pasar a la *segunda* negación, la "revolución permanente", no como un proceso infinito (al estilo de Mao, "un siglo

más"), sino como un elemento integral de la creación de un "nuevo humanismo", "que parte de sí mismo".

Como vimos, el joven Marx criticó la limitación impuesta por Hegel a la búsqueda perpetua de la universalidad por los filósofos. Demostró que, en realidad, esa búsqueda de la universalidad, como arraiga en la alienación que sobreviene en la *producción*, puede culminar únicamente gracias al desarrollo libre y total de las masas.

La alternativa que Mao ofrece es el intento de reconciliar todas las contradicciones, tanto en la producción como en el pensamiento, mediante un fetiche, el Libro rojo —el "pensamiento de Mao Tse-tung". Más aún, éste no incluye *ninguna* de las circunstancias históricas que determinaron la expresión de *cualquiera* de los "Pensamientos". En cambio, se lo convierte en un principio regulador, aprendido como un catecismo, aplicable a todo y a cualquier cosa. El inconveniente de este método no está sólo en la naturaleza antidialéctica de los catecismos. El problema es la contradicción absoluta entre las tres "revoluciones" especificadas —"ideología y cultura", "ciencia" y "promover la producción". Lo que *no* tocó "el nervio" de las masas, lo que motivó su rebelión, y que suscitará su permanente oposición, es la idea de "promover la producción", algo que durante mucho tiempo padecieron en la forma de la explotación de *clase*. No les importa en absoluto que, como otrora, esta cuestión se encuentre al cuidado del partido, o del ejército, o de la "triple alianza" —el ejército, el partido comunista y los "comités revolucionarios", siempre encabezados por Mao, aliados o divididos, de acuerdo con la suerte de los herederos designados.

Lo cierto es que estos conceptos no han eliminado las relaciones de producción inherentes a la *práctica* de la acumulación primitiva del capital, el factor que *produce* burócratas del Estado, el partido y el ejército —y ante todo a Mao. Tan pronto declaró que las contradicciones de una "sociedad socialista" tienen carácter "no antagónico", como si existiese algo que pueda denominarse un materialismo al margen de las clases, una vez que se negó a aceptar la solución de los *trabajadores*, expresadas hoy en los concejos obreros, o "filosofada" por Marx con el carácter de un "nuevo humanismo", Mao no podía dejar de recorrer el camino descendente que lleva al racionalismo burgués, fuente del materialismo acrítico y el idealismo acrítico. Por consiguiente, una lógica implacable ha determinado que el "representante" de las masas se convirtiese en su contrario, la deidad fetichizada que las rige.

El hecho de que en la actualidad todos, desde Henry Kissinger, colaborador de Nixon, a los "maoístas populistas", identifiquen a Mao con China, como si se tratara de una sola unidad total e indivisible, no puede

ocultar las divisiones insuperables entre el pueblo chino y sus dirigentes, o las que existen en el seno de la "dirección", como lo demuestran por una parte el Manifiesto de Sheng Wu-lien, y por otra la "liquidación" de Lin Piao. En verdad no hay salida por el camino del "buen viejo pragmatismo norteamericano". ¿La hay por la vía del existencialismo?

Capítulo 6

Jean-Paul Sartre: El Extraño Que se Acerca a Mirar

Siempre será motivo de desconcierto cómo la filosofía kantiana conoció esa relación del pensamiento con la existencia sensorial, en la cual se detuvo, para afirmar una relación meramente relativa de apariencia desnuda, y reconoció y afirmó cabalmente una unidad superior de los dos en la Idea en general, y sobre todo ,en la idea de una comprensión intuitiva; y sin embargo se detuvo bruscamente en esta relación relativa y en el aserto de que el Concepto está y permanece absolutamente separado de la realidad; de modo que afirmó como verdad lo que declaró conocimiento finito, y asignó el carácter de superfluas e impropias invenciones del pensamiento a lo que se reconoce con verdad, y cuyo concepto definido estableció.

Hegel

Por supuesto, es fácil imaginar una persona poderosa, físicamente superior, que primero captura animales y luego captura hombres con el fin de obligarlos a que capturen animales para él; en resumen, una persona que usa al hombre como una condición sobrevenida naturalmente de su propia reproducción, lo mismo que a cualquier otra cosa natural viva; de modo que su propio trabajo se agota en el arte del dominio. Pero este concepto es estúpido, aunque puede ser válido desde el punto de vista de determinada entidad tribal o comunal; pues parte del hombre aislado.

Pero el hombre se individualiza únicamente en el proceso de la historia.

Marx

Desde el fin de la segunda guerra mundial, Sartre apareció dos veces como un fenómeno tan absolutamente nuevo que atrajo a una amplia "masa" de adeptos; es indudable que los intelectuales de izquierda lo siguieron. Pero si a mediados de la década de 1940, en Europa occidental, el existencialismo proponía *originar* una nueva filosofía, a mediados de la década de 1950 en Europa oriental se inclinaba a buscar el "eslabón perdido" del marxismo.

Sartre confirió una forma tan original al existencialismo francés que su nombre y el de esta corriente llegaron a ser sinónimos. Por intensos que fueran sus coqueteos políticos con el partido comunista, nadie dudó de la originalidad del existencialismo de Sartre, nacido para afrontar "situaciones extremas", la "realidad humana" concreta en contraposición al "materialismo" y el "determinismo" marxistas. Su declaración de 1957, en el ensayo *Marxismo y existencialismo*, en el sentido de que el marxismo era "precisamente la filosofía contemporánea que no puede ir más allá",²⁸² representó una novedad sorprendente, que llegó a ser irreversible hacia 1960. Y su declaración se incorporó a su obra magna, *Critique de la raison dialectique*. El reduccionismo, que Sartre se autoimpuso, del existencialismo al papel de "parásito" de la filosofía marxista integral pareció completar su conversión al marxismo. Es lo que Simone de Beauvoir expresó del modo más sucinto cuando escribió: "Se había convertido al método dialéctico, y trataba de reconciliarlo con su existencialismo básico."²⁸³ Que es precisamente la razón por la cual Sartre no sólo cambió el título de su extenso ensayo *Marxismo y existencialismo*

²⁸² Jean-Paul Sartre, *Search for a method*, p. xxxiv. Todas las referencias corresponden a la traducción inglesa de Hazel E. Barnes, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1963. Sin embargo, como creo que Sartre no está buscando un nuevo método, sino proclamándolo, en el texto utilicé el título del propio Sartre, *Question de méthode*. También debe observarse que el profesor Barnes no reprodujo la bastardilla que Sartre utilizó en la última sección de la introducción (las páginas francesas son 103-111; en *Search for a method* son las páginas 167-181). Los pasajes citados de cualquiera de estas páginas aparecen en bastardilla, como en el original francés. [Agregamos entre corchetes la paginación de la edición en español incorporada en la *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1963, 2 vols.]

²⁸³ Simone de Beauvoir, *The force of circumstance*, traducción inglesa de Richard Howard (Nueva York: Putnam's, 1964), p. 346. [Hay edic. en esp.]

denominándolo *Question de méthode*, sino que también escribió en una nota previa que "desde el punto de vista lógico" esa introducción a la *Critique* en realidad pertenecía al final, como conclusión. Como filósofo, Sartre tenía aguda conciencia de que la metodología es la expresión más concentrada de la teoría, un resultado de cierta compleja interacción del espíritu de los tiempos, la base de clase, el análisis teórico, la actividad práctica, e incluso la lucha con teorías rivales, *praxis* rivales, y metodologías rivales. Para usar una expresión favorita de Sartre, es una "totalización".

El enorme (755 pp.) tomo titulado *Critique de la raison dialectique (précédé de question de méthode)*, representa sólo el primer volumen de la nueva obra filosófica de Sartre. No se ha completado un segundo volumen. Pero el que importa para el tema de las alternativas, que ahora estamos tratando —*Question de méthode*— es una obra completa en sí misma. Los periodos de creación filosófica son tan escasos, dice Sartre, que

Entre el siglo XVII y el XX, veo tres periodos, a los que designaré con los nombres de los individuos que los dominaron: tenemos el "momento" de Descartes y Locke, el de Kant y Hegel, y finalmente el de Marx. Estas tres filosofías se convierten a su vez, cada cual a su turno, en el humus de todos los conceptos particulares y en el horizonte de toda cultura; no es posible sobrepasarlos, mientras el hombre no haya sobrepasado el momento histórico que ellas expresan (p. 7) [17-18].

En contraste con estos tres grandes periodos creadores, tenemos a los ideólogos que atienden los huertos. En contraposición al marxismo, que es el "humus de todos los conceptos particulares", está el existencialismo, "un sistema parasitario que vive en los márgenes de la ciencia real" (p. 21). Sartre realiza una labor implacable cuando remonta los orígenes del existencialismo a Kierkegaard, y examina la razón de la reaparición del "dinamarqués" en el siglo XX, en momentos en que "se le mete en la cabeza a la gente luchar contra el marxismo oponiéndole pluralismos, ambigüedades, paradojas..." (p. 15 [24]). Sartre no hesita en proponerse él mismo como ejemplo del aforismo de Marx en el sentido de que las ideas rectoras de una época son las ideas de la clase gobernante. Más aún, llega al extremo de decir que lo que los estudiantes de su tiempo hicieron para oponerse a "los dulces sueños de nuestros profesores" fue convertirse en defensores de la "violencia": "Fue una violencia perversa (insultos, riñas, suicidios, asesinatos, catástrofes irreparables) que amenazaron conducirnos al fascismo..." (p. 20 [28]).

Sartre consagra considerable espacio a demostrarnos de qué modo "el marxismo, después de atraernos hacia él como la luna atrae a las mareas... bruscamente nos dejó varados; el marxismo se detuvo" (p. 21 [29]). Esta referencia al marxismo presumiblemente alude a los "marxistas contemporáneos", al "marxismo perezoso", una categoría muy amplia que incluye no sólo a los comunistas sino a los trotskystas y a los marxistas independientes. Se esgrimen muchos ejemplos contra estos "dogmáticos" que no alcanzan a ver lo individual particular, el hecho concreto, la experiencia singular, lo nuevo; en una palabra, la realidad humana. Es evidente que el extraño que se acerca a mirar quiere *incluirse*.

El ensayo original fue dirigido a un público de Europa oriental (fue escrito para el periódico polaco *Tworczosc*). La meta del nuevo Sartre va más allá de los "años de fiesta" del existencialismo,²⁸⁴ pues ahora el movimiento encaminado a unir la filosofía y la revolución deja de ser mera retórica. Es cierto que en los años que siguieron a la guerra en Francia también las masas estaban en movimiento, la revolución flotaba en el aire, los intelectuales se "comprometían" —y sin duda ninguno contribuyó más que Sartre a la creación de esa nueva atmósfera. El existencialismo sartreano fascinó a la juventud, y no sólo en Francia. Es cierto también que lo que había sido una postura marxista original —"Los filósofos solamente han *interpretado* el mundo...; pero de lo que se trata es de *cambiarlo*"—²⁸⁵ se había convertido en característica "común" de toda la izquierda. Y también corresponde señalar que esa posición armonizó perfectamente con el filósofo Sartre, quien ciertamente se negaba a limitarse a una interpretación del mundo, y por cierto tendía a conmovérselo. En efecto, que uno considerase el existencialismo de Sartre como la única filosofía auténtica de la libertad, o le atribuyese el carácter de la *falsa* conciencia que desorientaba a una generación entera de revolucionarios, una cosa era indudable: el existencialismo sartreano no se encerraba en una torre de marfil, y gracias a su identificación de la Libertad con la Revolución conservaba su influencia sobre la juventud. Pero las revoluciones no se realizaron o abortaron, y ahora el nuevo Sartre tenía un nuevo campo de

²⁸⁴ Esta expresión correspondiente a 1944-1945 pertenece a Jacques Guicharnaud. Su artículo "Those years: Existencialism, 1943-1945" expresa bien la atracción ejercida por el existencialismo. Se lo incluye con artículos de Jean Hvyppolite, Pierre Burgelin y Pierre Arnaud, y una entrevista con Jean-Paul Sartre, en un número especial de *Yale French Studies*, invierno de 1955 v 1956.

²⁸⁵ Las famosas *Tesis sobre Feuerbach* de Karl Marx, retraducidas del original, y no de la versión de Engels, aparecen en la primera versión completa de *La ideología alemana* (Moscú, 1964).

experimentación. Aunque no era más que el extraño que se acercaba a mirar, ese mismo hecho podía llegar a ser la prueba, por así decirlo, de la eficacia del "materialismo" cuando se lo "impregnaba" debidamente de existencialismo. Sin embargo, para comprender cabalmente al nuevo Sartre, que pondera la atracción y la repulsión entre el existencialismo y el marxismo, debemos entender su preocupación por la metodología en cuanto ésta se refiere al "carácter original" de lo que él denomina "El método progresivo-regresivo". Este aspecto es el que, a juicio de Sartre, justifica que él mantenga la autonomía del existencialismo hasta el momento en que se "integre" en el marxismo.

A. "El método progresivo-regresivo"

Sartre formula tres "observaciones fundamentales" con el fin de ofrecer una "breve formulación" de la originalidad y la integralidad de su "Método progresivo-regresivo". Una: "El conocimiento dialéctico del hombre, después de Hegel y Marx, exige una nueva racionalidad" (p. 111[101]); dos: "Nuestro método es heurístico; enseña algo nuevo porque es al mismo tiempo regresivo y progresivo" (p. 133 [119]); y tres: "la totalización" del pasado y el presente y la proyección hacia el futuro: "El hombre se autodefine por su proyecto." Ése es el nuevo existencialismo "integrado" en el marxismo, o si así se lo profiere el marxismo impregnado de existencialismo, liberado del "materialismo mecánico" de los "marxistas contemporáneos", y ampliado de modo que incluya ciertas "disciplinas occidentales", aunque no se habrá desarrollado del todo hasta que Sartre haya completado el Volumen Segundo de la *Critique*. El "método" indicará de qué modo el marxismo puede conquistar "la dimensión humana".

Sartre actúa como si Marx y no él hubiese inventado el concepto de "práctico-inerte". Sartre afirma que el "marxismo idealista" con su "determinismo" transformó al hombre en un objeto inerte y lo arrojó al "mundo social" entre inercias igualmente condicionadas, donde podría cambiar a la sociedad sólo "del modo en que una bomba, sin dejar de obedecer al principio de inercia, puede destruir un edificio" (p. 85 [81]). En cambio, Sartre propone desarrollar lo que el propio Marx se limitó a "sugerir". Afirma que el deseo de Marx de trascender la oposición de exterioridad e interioridad, de multiplicidad y unidad, de análisis y síntesis, de naturaleza y antinaturaleza, en realidad es la contribución teórica más profunda del marxismo. Pero éstas son "sugerencias que deben desarrollarse, el error sería creer que la tarea es fácil".

Como nadie se ha mostrado dispuesto a afirmar una "nueva racionalidad en el marco de la experiencia", Sartre exclama: "Afirmo la realidad de este hecho —absolutamente nadie, ni en el Este ni el Oeste, escribe o dice una frase o una palabra acerca de nosotros y nuestros contemporáneos que no sea un craso error" (p. 111 [101]). Lamentablemente, en la proyección que Sartre ofrece de la verdad de la historia "contemporánea", trátase de la revolución francesa de 1789-1794 o de la Hungría de 1956 (sobre la cual volveremos), o de la China contemporánea de Mao, la "dialéctica de la época" "trasciende" al hombre mismo. Así, Sartre escribe: "Para un chino de China, el futuro es más válido que el presente" (p. 97 [90]).

Como para un filósofo una "existencia alienada" es un concepto teórico más que una realidad explotadora, no tiene dificultad en pensar que la exposición de otra idea —por ejemplo la "dialéctica del tiempo" o el "futuro"— significa la realización de una "trascendencia sintética", y no que se pida a hombres y mujeres que renuncien al *hoy*, aunque la revolución que *ellos* hicieron los ha abandonado en beneficio de un futuro no especificado. ¿Qué propone hacer, exactamente, la retórica existencialista acerca de "la inconmensurabilidad de la existencia y el Conocimiento práctico" en vista de que la sociedad socialista ha abandonado al "habitante de China"?

Sea cual fuere la opinión que a uno le merezca *El ser y la nada*, no cabe duda de su originalidad, o de que es una obra cuidadosamente elaborada y argumentada con firmeza. No importa de qué modo cierto existencialismo beatnik utilizó los enunciados tipo consigna de la filosofía sartreana —"No hay ley moral", "El hombre es una pasión inútil", "La vida carece de sentido", "El mundo es un embrollo repulsivo", "El infierno es el otro"—, Sartre los elaboró sólo después de haber desarrollado arduamente sus categorías filosóficas. El Ser-para-sí (la conciencia del hombre) y el Ser-en-sí (los objetos de la conciencia o realidad no consciente) demuestran que la naturaleza misma del individuo es ser libre. En una suerte de purgatorio creado por la "Nada", el Vacío, la Conciencia, y los objetos de la cual ella es consciente, la lucha es incesante, como en las confrontaciones entre el "para-sí" y el "en-sí". Las frustraciones permanentes que en *A puerta cerrada* desembocan en la confrontación con el "para-otro", simplemente conducen a la aceptación de que "El infierno es el otro". Ahora bien, es cierto que el tema dominante consiste en que "el respeto por la libertad del Otro es una palabra vacía".

Es verdad que como la teoría sartreana de las relaciones humanas está atada de pies y manos, confinada a sólo dos "actitudes fundamentales" —

los extremos igualmente deplorables del masoquismo y el sadismo— el resultado es el "fracaso perpetuo". El individuo vive angustiado y solitario. La frustración se agrava hasta el infinito. Pero también es cierto que esta fantástica teoría de las relaciones humanas chocaba con otra teoría de Sartre, la de la libertad individual. Pero por otra parte la naturaleza misma del Individuo, como la de las masas, parece permitir que se vea reducido a la practicidad inerte.

Sean cuales fueren las convicciones de Sartre, en cuanto intelectual comprometido que ahora afirma su condición de adherente al marxismo, y sea cual fuere la base de sus actividades, Sartre en tanto que filósofo existencial se ha ajustado de un modo rectilíneo a una actitud que implica basarse exclusivamente en la derrota. En la década de 1930 la atmósfera de *El ser y la nada* no está determinada por las huelgas con ocupación de fábricas en Francia, el movimiento que destruyó las pretensiones del fascismo en su propia patria, ni por la revolución española en Europa, sino más bien por las derrotas proletarias infligidas por el fascismo alemán y español. En la década de 1950²⁸⁶ la rebelión húngara contra el totalitarismo comunista no fue el factor que creó el clima de *Question de méthode*, sino la estasis del comunismo. Así como en *El ser y la nada* no es necesario encontrar al "otro" como el Infierno, para cobrar conciencia de la angustia, la frustración, la imposibilidad de realizar cierta unión entre la conciencia y el ser, tampoco es necesario esperar a que aparezca lo práctico-inerte en *Critique de la raison dialectique* para reconocer su parentesco con el "otro" como el Infierno. Así como el desprecio sartreano de la historia en *El ser y la nada*, lejos de permitirle abrazar la totalidad de la condición humana, cierra todas las salidas a la resolución de las contradicciones, así su "abrazo" de la historia sin las masas como sujeto de la *Critique* impide abrir puertas a la revolución. Finalmente, así como no podía ser de otro modo cuando la condición humana arraiga en el fracaso, la frustración y la contingencia perpetuos —todas son situaciones finitas, y cada una es un momento finito en constante derrumbe—, no podía ser de otro modo cuando se impone a la historia real la invención ontológica de lo práctico-

²⁸⁶ Las actividades de Sartre en la revolución argelina fueron importantes, pero en el plano filosófico afirmó: "No habría que definir al hombre por su historicidad —puesto que hay sociedades sin historia—, sino por la permanente posibilidad de vivir históricamente las rupturas que conmueven a veces a las sociedades de repetición", *Search for a method*, p. 167, n. [145].

inerte, cuyo movimiento racional puede obtenerse únicamente gracias a una fuerza exterior —"la infusión grupal", el "partido".²⁸⁷

Es cierto que mientras en *El ser y la nada* lo singular es siempre singular, nunca universal, en la *Critique* el problema se invierte. Pero se trata sólo del reverso de la misma moneda —una estasis; una enumeración de contrarios, no una lucha viva, y seguramente no una lucha en la cual las masas formulan su posición. No sólo se subordina la historia a la ontología, sino que también se la reduce a "ejemplos" o "analogía". Como observó George Lichtheim, "los seres humanos de Sartre no cooperan, se los amontona, o como él dice se los «serializa»... Por consiguiente, se describe la naturaleza humana de acuerdo con un estado de cosas que se parece mucho a un campo de concentración".²⁸⁸

Así como en *El ser y la nada*, a pesar del lenguaje de la oposición, no se delinea un plano superior originado en la contradicción en el sentido hegeliano de la Idea, tampoco en la *Critique* existe el sentido marxista de las revueltas espontáneas y las luchas de clase reales. Si en *El ser y la nada* el proceso de colapso es todo, en la *Critique* el terror de la "colectividad" llega a ser todo. De ninguna de ellas emerge un método, una orientación, un

²⁸⁷ Esta glorificación del partido es lo que caracteriza a Sartre como existencialista no marxista. "Llamaremos revolución al partido o a la persona del partido que actúa intencionalmente para prepararla...", escribió Sartre en *Materialismo y revolución*. "Del mismo modo, no podemos afirmar que los negros norteamericanos son revolucionarios, aunque sus intereses puedan coincidir con los del partido que trabaja por la revolución... Lo que los negros norteamericanos y los judíos burgueses desean es una igualdad de derecho, la cual de ningún modo implica un cambio de estructura del sistema de la propiedad. Desean simplemente compartir los privilegios de sus opresores... Los tejedores de seda de Lyon y los trabajadores de junio de 1848 no eran revolucionarios, sino promotores de disturbios... En cambio, se define a un revolucionario porque *va más allá* de la situación en la cual se encuentra...", *Philosophy in the 20th century*, vol. III, compilado por William Barret y Henry D. Aiken, Nueva York, Random House, 1962.

²⁸⁸ George Lichtheim, "Sartre, Marxism and History", *History and theory*, II, 1963. Otro analista, Lionel Abel, afirmó de la *Critique* que era simplemente "stalinismo metafísico". *Dissent*, primavera de 1961: "La única entidad o el único personaje de la *Critique* de Sartre del que puede afirmarse que es humano es por consiguiente el grupo o partido político; comparado con él, tanto el individuo como las clases tienen la inhumanidad del Ser como tal. Ahora bien, esto es metafísico; corresponde caracterizarlo adecuadamente: es la metafísica del stalinismo, porque sitúa contra el horizonte del Ser la forma históricamente limitada del partido comunista del período en que Stalin fue su líder."

desarrollo. Puede ser, como ha dicho un historiador, que la *Critique* haya transformado en "éxito perpetuo" el "fracaso perpetuo" de *El ser y la nada*. Pero es más fundamental el hecho de que de todos modos el proletariado se manifiesta, no como creatividad, sino como "materialidad". En *El ser y la nada* las masas no exhiben nada parecido a la "dimensión humana" del individuo. Es cierto que, además, en *El ser y la nada* no sólo aparecen las dos teorías de Sartre —acerca de las relaciones humanas y de la libertad individual— en conflicto irreconciliable, sino que también, como observó Herbert Marcuse, bajo el fascismo vigente la propia teoría de la "libertad de elección" es una broma macabra. El análisis que Marcuse hace de este punto así como de la metodología *antidialéctica* de la identificación ontológica de la libertad y la frustración es profundo:

La *coincidentia oppositorum* se realiza, no a través de un proceso dialéctico, sino a través de su afirmación integral como características ontológicas. En ese sentido, son trastemporalmente simultáneas y estructuralmente idénticas.

La libertad de elección entre la muerte y la esclavización no es libertad ni elección, porque ambas alternativas destruyen la "réalité humaine", supuestamente la libertad. Afirmado como lugar de la libertad en medio de un mundo de opresión totalitaria, el *Pour-soi*, el *Cogito* cartesiano ya no es el punto de arranque para la conquista del mundo intelectual y material, sino el último refugio del individuo en un "mundo absurdo" de frustración y fracaso. En la filosofía de Sartre este refugio está equipado todavía con todos los arreos que caracterizaron el momento culminante de la sociedad individualista.²⁸⁹

Sin embargo, la conclusión de que "detrás del lenguaje nihilista del existencialismo acecha la ideología de la libre competencia, la libre iniciativa y la igualdad de oportunidades" no da en el clavo del asunto. La verdadera tragedia consiste en que "detrás" del lenguaje nihilista de Sartre acecha... nada. Simplemente nada. Y como no hubo pasado, y el mundo actual es "absurdo", no hay futuro. Para el intelectual aislado, la nada puede haber parecido "creadora". La nada, una página de la historia en blanco, sobre la cual el individuo podría escribir lo que se le antojara.

Seguramente el propio Sartre llegó a advertir que la filosofía existencial había llegado a un callejón sin salida. ¿De qué otro modo podemos explicarnos la nota al pie que señala una posible "conversión radical" que

²⁸⁹ Herbert Marcuse, "Existencialism", *Philosophy and Phenomenological Research*, marzo de 1948.

"podría" resolver los conflictos irreconciliables entre la libertad individual total no restringida por "otros", y las aptitudes humanas "fundamentales" de masoquismo y sadismo? Sin duda fue un desahogo creado por la propia resistencia. Al mismo tiempo, fue también una falta de "totalización" percibida por Sartre como *filósofo*.²⁹⁰ Es cierto que lo "real" para Sartre era una "realidad humana" ontológica *deshumanizada*, para la cual el autor de *El ser y la nada* había inventado un nuevo lenguaje. Pero no es menos cierto que jamás un filósofo académico deseó más desesperadamente no sólo interpretar el mundo, sino cambiarlo. Asimismo, Sartre en efecto reconoció su propio carácter pequeñoburgués, y *nadie trabajó más esforzadamente para superar los orígenes burgueses*. Pero en todos los casos —y aquí está la tragedia— la verdad es que el nuevo Sartre y su método "heurístico", "integral", "progresivo y regresivo" apenas nos permite avanzar. Es la prueba del hecho de que en *El ser y la nada* se llega al callejón sin salida, en parte —es cierto que en una parte fundamental, pero de todos modos en una parte— a causa de la incapacidad para ver en el individuo social, o en la sociedad, lo que Marx denominó "*la historia y su proceso*". Se trata de una cualidad del todo diferente, y no sólo de una distinción entre el individuo y lo social; implica percibir a las masas *como Sujeto*. Veamos lo que Sartre percibe en las masas, en el curso del acto peculiarmente creador que es la revolución, y en el único acontecimiento contemporáneo que él aborda en *Question de méthode*: la revolución húngara.

B. La dialéctica y el fetiche

Sartre se opuso a la sangrienta represión de la revolución húngara por el poder ruso, con el argumento de que "no era necesaria" y no "fortalecía la seguridad del socialismo". Pero desde el punto de vista filosófico excitan su más viva indignación los "marxistas contemporáneos" que antes de "la segunda intervención soviética" (4 de noviembre de 1956) ya habían tomado partido, con lo cual revelaban "en toda su desnudez" el método aplicado —es decir, un método "que reduce los acontecimientos de Hungría a un «acto soviético de agresión contra la democracia de los comités obreros»" (p. 24 [30-31]). Y continúa diciendo que, en efecto, los consejos eran una "institución democrática", una "democracia directa". Se podría

²⁹⁰ Véase Leonard Krieg, "History and existentialism in Sartre", *The critical spirit*, compilado por Kurt Wolff y Barrington Moore (h.), Boston, Beacon Press, 1967.

incluso afirmar que llevaban en su seno el futuro de la sociedad socialista. Pero eso no altera el hecho de que no existían en Hungría cuando se realizó la primera intervención soviética; y su aparición durante la intervención fue demasiado breve y turbulenta, de modo que no podemos hablar de una democracia organizada (p. 24 [31]).

Y como los consejos obreros no eran una democracia *organizada*, como la espontaneidad de ese proceso autónomo de organización fue "excesivamente breve y turbulento", su *represión mediante la fuerza* se convierte para Sartre en el argumento que le permite no abordar el tema de la creatividad elemental, pese a que desea penetrar una "insuperable opacidad" existencial.

En cambio, el defensor de la "insuperable singularidad de la aventura humana" reviste una armadura "totalizadora" completa. El primer sacrificio en homenaje a la "totalización" es la *organización espontánea* concreta, es decir, los consejos obreros. La multitud de nuevas tendencias (trátese de la revolución húngara concreta o de las casi revoluciones de Polonia) se convierte en el segundo sacrificio a la totalización sartreana: todos los seres humanos vivos se ven reducidos a una categoría indiferenciada, el "revisiónismo". "Con respecto al «revisiónismo», se trata de un lugar común o un absurdo" (p. 7 [18]). Tercero, el hecho de que la denominación del revisionista fuese el "otro", los opresores comunistas²⁹¹ que hacía mucho que habían transformado la filosofía de la liberación de Marx en la tiranía del capitalismo de Estado, pareció inquietar tan poco al filósofo de la existencia que ninguno de los existentes en Europa oriental a quienes él se dirigía aparece personalizado —a menos que la discutible elección de *esa* oportunidad y *ese* lugar para desencadenar un ataque contra Georg Lukács pueda denominarse "personalización": "No es casual que Lukács — el mismo Lukács que con tanta frecuencia viola la historia— haya encontrado en 1956 la mejor definición de este marxismo cristalizado" (p. 28 [34]).

²⁹¹ Aprecia debidamente este aspecto en Sartre nada menos que el filósofo principal del comunismo polaco: Las ideas de Sartre acerca del revisionismo son interesantes. Afirma que el término es un lugar común o un absurdo... "Este pensamiento de Sartre sobrepasa con mucho la propaganda vacía pero estridente de los milagrosos revisionistas, y en mi opinión merece un análisis más profundo. Así, vemos que Sartre no sólo afirma la filosofía marxista, sino que intenta defenderla de los ataques" (Adam Schaff, *A philosophy of man*, Nueva York, Monthly Review Press, 1963, pp. 37-38). Hay edic. en esp.]

A tal extremo inquieta a Sartre el áspero ataque que Lukács lanzó en 1947 contra el existencialismo que acaba olvidándose tanto del Ser como del Tiempo —o por lo menos de ese ser llamado Georg Lukács, el mismo que a principios de la década de 1920 demostró verdadera originalidad en el campo de la filosofía marxista, el revolucionario recuperado por la revolución húngara después de veinticinco años de capitulación ante el stalinismo, y que de ese modo se convirtió en participante de un proceso revolucionario contra el stalinismo. Sobre todo, Sartre olvidó el presente, y no sólo pasado;²⁹² a principios de la década de 1920 Lukács había restablecido la dialéctica revolucionaria, después que la socialdemocracia la desechó —a manera de "prolegómeno" de la traición de la revolución— en momentos en que los comunistas comenzaban precisamente el primer intento de congelación de la "dialéctica hegeliana". Más aún, ni Lukács ni Sartre fueron el Sujeto. El Sujeto fue la revolución húngara que irrumpió en la escena histórica, y fue destruida por los mismos con quienes Sartre afirmó haber roto, "lamentable y totalmente", toda tipo de relaciones.

A juicio de Marx, la dialéctica de la liberación —tratárase de la "silenciosa" guerra civil representada por cien años de lucha con el fin de abreviar la jornada de trabajo, o de las revoluciones lisas y llanas de 1848, o de la Comuna de París— no sólo "cristalizaba la dialéctica hegeliana como «álgebra de la revolución», sino que también, y sobre todo, *surgía* de la historia, la historia proletaria, de la realidad de las luchas por la libertad. Por consiguiente, la dialéctica marxista implicaba no sólo poner sobre sus pies a la filosofía hegeliana, en lugar de dejarla apoyada sobre la cabeza. Es cierto que había estado apoyada sobre la cabeza, y que era necesario asentarla en la realidad; pero para Marx las masas no eran simplemente "materia", sino la Razón. No era que ellas estuviesen "practicando" el marxismo. Era Marx que confería carácter universal a *su praxis*. Pero para Sartre, cuando escribe en 1957, "la profundidad de lo vivido" (p. 165 [142]) no está representada por el movimiento a partir de la práctica. Lo está por una batalla ideológica con el "marxismo perezoso". Lo concreto fuera de lugar se le revela por doquier, y con su insistencia en lo particular

²⁹² En realidad, ese pasado particular debe haber tenido vigencia en la mente de Sartre, pues su cofundador de *Les Temps Modernes*, Merleau-Ponty, había roto poco antes con él, y en la crítica a Sartre, *Les aventures de la dialectique*, Merleau-Ponty afirmó que el trabajo de Lukács titulado *Historia y conciencia de clase*, de 1923, era una de las vertientes del "marxismo occidental" (véanse los dos capítulos de Merleau-Ponty traducidos al inglés en *Telos*, núms. 6 y 7, invierno de 1970 y primavera de 1971).

contrapuesto a lo general, en lo concreto —"incidente por incidente"— contra la "ideología abstracta de la universalidad", en el hecho histórico contrapuesto al juicio *a priori*, en el "empirismo absoluto" opuesto al dogmatismo, *es posible* que Sartre haya destruido tantos dogmatismos como él afirma. Pero un dogmatismo implícito y al mismo tiempo ubicuo continúa siendo el motivo subyacente de todo lo que Sartre piensa, escribe y hace. Es el dogmatismo del atraso de las masas, que ahora reciben la denominación de "práctico-inerte", y que incluyen al individuo tanto como a las masas.

Tal vez no sea justo juzgar a Sartre sobre la base de la *Critique* incompleta, sobre todo porque ha anunciado que el tema de la historia propiamente dicha será analizado por primera vez en el volumen II. Pero concentramos la atención en el problema del método precisamente porque es un tema completo en sí mismo y porque el propio Sartre reconoció que constituye la condensación de toda la obra, dado que no hay otra prueba de la metodología dialéctica que el contenido total de lo que la precedió. Lamentablemente Sartre ha afirmado también que el volumen I, fundado en la escasez y lo práctico-inerte, contiene "los elementos formales de cualquier historia", es decir, el antiguo y permanente enemigo caracterizado por Hegel como el método sintético de identidad abstracta. Cuando la comprensión abstracta se superpone a la multiplicidad concreta de la historia real, que ha sido trasformada en objeto en el sentido técnico descrito por Hegel como un ente "redondeado en sí mismo como totalidad formal e indiferente a la determinación por otro", no es posible ningún progreso, salvo mediante la intervención de una fuerza extraña y ajena.

Para Sartre, a un lado está la abstracción —los "elementos formales de cualquier historia"— y al otro el marxismo, la lucha de clases, ambos elementos coexistentes pero sin chocar nunca de un modo que *de ello* nazca la transición, la que no se le superpone por la acción del "grupo político". En cambio, a juicio de Marx no existía esa abstracción suprahistórica representada por "los elementos formales de cualquier historia". Hay sólo una historia —la concreta, la real; y a partir de ese proceso, que contiene el desarrollo histórico y lógico, la lucha de clases como fuerza y como lógica, se obtiene la estructura de clases. Como para Sartre el proceso histórico es una abstracción, y se encuentra en estasis, se ha mantenido inmóvil. Precisamente porque Sartre es incapaz de concebir que el contenido *específico* tiene formas *específicas* de movimiento, siempre se ve impulsado a aceptar la presencia de una fuerza externa como mediadora. A pesar de su odio por la palabra "impulsado", Sartre parece obedecer siempre sus dictados, de modo que usa categorías de orden inferior, como

la practicidad inerte, creada por él mismo, y que *excluye* el movimiento propio. Así como en *El ser y la nada* el ser-en-sí y el ser-para-sí permanecen tan distanciados al final como al principio, así en la *Critique* no hay autodesarrollo, pese a que el individuo es ahora el hombre social, y no se rechaza el pasado, sino que se lo reconoce como la Historia con H mayúscula.

A pesar de todo lo que habla acerca de la *praxis*, y del modo en que la destaca y subraya cuando generaliza el concepto —"El pensamiento concreto debe nacer de la *praxis* y retornar a ella para iluminarla" (p. 22 [29])—, lo que Sartre hace es, primero, subordinar el *movimiento* de la práctica a la discusión, y el debate se realiza principalmente con el "Otro"; y segundo, usar su arsenal intelectual, no contra "los marxistas contemporáneos", pese a que en palabras los zahiere, sino contra el marxismo de Marx, al que elogia sólo con el fin de demostrar que sin la "infusión" de existencialismo el marxismo es un cuerpo inerte e inacabado. Por consiguiente, apenas compara el "intento sintético" (p. 25 [31]) de Marx en el estudio concreto y brillante del golpe de Estado de Luis Napoleón con la fetichización de los hechos por los "marxistas contemporáneos", y ya en una nota al pie de dos páginas de apretada letra (pp. 32-33 [37-38]) Sartre desencadena un ataque contra Marx. "Es necesario desarrollar una teoría de la conciencia. Pero la teoría del conocimiento continúa siendo el punto débil del marxismo" (p. 32, nota [37]). Sartre extrae esta conclusión después de citar una frase de Marx, acerca de la concepción materialista de la historia, y una de Lenin, acerca de la conciencia como "reflejo del ser". Sartre observa triunfante: "En ambos casos se suprime la subjetividad; con Marx, la sobrepasamos; con Lenin, no la alcanzamos" (p. 37 [37]). Que esta generalización contradice todo lo que Marx escribió e hizo, lo que el nuevo Sartre desea resucitar, en realidad no lo disuade. Sostiene obstinadamente que la frase citada de Marx (y que pertenece a Engels, no a Marx) y que es una repetición de la misma frase que el viejo Sartre usó 14 años antes en su ataque al materialismo histórico²⁹³ —"La concepción materialista del mundo significa

²⁹³ "Matérialisme et revolution". *Les Temps Modernes*, vol. I, núms. 9 y 10, junio-julio de 1946. En 1947, el antiguo periódico *Politics* tradujo al inglés este ensayo sobre "Materialismo y revolución". Reapareció como capítulo 13 de *Literary and philosophical essays* de Sartre, Nueva York, Criterion Books, 1955. Esta edición trae una nota al pie, de Sartre, que dice: "Como se me ha reprochado injustamente no citar a Marx en este artículo, deseo destacar que mis críticas no están dirigidas contra él, sino contra el escolasticismo marxista de 1949. O, si se prefiere, están dirigidas a Marx a través del marxismo neostalinista."

simplemente la concepción de la naturaleza tal como ella es, sin agregados extraños"— viene a parar en algo tan horrible como esto: "Después de haber eliminado toda la subjetividad y de haberse asimilado a la verdad objetiva pura él [Marx] se interna en un mundo de objetos habitados por hombres-objetos" (p. 32 n. [37 n.]).

Y luego: "Ambas concepciones [se refiere nuevamente a la cita única de Marx y a la media frase de Lenin] equivalen a destruir la relación real del hombre con la historia, pues en la primera el conocimiento es teoría pura, un observar no situado, y en la segunda es mera pasividad". Esas ideas ficticias que Sartre acaba de pergeñar y atribuir a Marx y a Lenin le merecen los calificativos de "antidialécticas" y "premarxistas" (p. 33 n. [38 n]: los subrayados pertenecen a Sartre). Observa condescendentemente que, "en las observaciones de Marx acerca de los aspectos *prácticos* de la verdad y las relaciones generales de la teoría y la *praxis* sería fácil descubrir los rudimentos de una epistemología *realista* que nunca fue desarrollada" (p. 33 n. [38 n]).

En el texto, Sartre continúa diciendo:

La teoría del fetichismo, delineada por Marx, nunca fue desarrollada; además, no sería posible ampliarla para abarcar todas las realidades sociales. Por consiguiente, el marxismo, si bien rechaza el organicismo, carece de armas contra él. El marxismo ve una *cosa* en el mercado, y sostiene que sus leyes inexorables contribuyen a cosificar las relaciones entre los hombres. Pero cuando, de pronto —para usar las palabras de Henri Lefebvre— un juego de manos dialéctico nos muestra esta monstruosa abstracción como lo concreto verdadero... entonces creemos que hemos vuelto al idealismo hegeliano (p. 77 [74]).

Pero la verdad es que el artículo no podía referirse al "escolasticismo marxista" de 1949, porque lo escribió en 1946. Tampoco podía estar dirigido contra el "marxismo neostalinista" que no se manifestó sino después de la muerte de Stalin. Cuando escribió su artículo original, en 1946 (en el cual citaba apropiadamente a Stalin como autoridad marxista), Sartre estaba tan lejos de pensar en el "marxismo neostalinista" que su principal blanco fue Friedrich Engels. En lugar de encrespase a causa del "neostalinismo", que aún debía aparecer históricamente, Sartre no pudo resistir la tentación de agregar una nota al pie ante la mera mención favorable del humanismo por Marx: "Tenemos aquí una vez más el punto de vista de Marx en 1844, es decir, hasta la lamentable unión con Engels." Desde hace mucho es una característica de nuestra época del capitalismo de Estado que los intelectuales parezcan más inclinados a reescribir la historia que a escribirla.

Sería difícil superar el número de errores que Sartre consigue cometer en menos de cuatro oraciones. A juzgar por lo que dice, Marx ha malgastado el arduo esfuerzo que aplicó a la creación de los tres volúmenes de *El capital* cuyo propósito es demostrar que el eje de su teoría así como de la realidad del capitalismo *no* está en el mercado —el coto de caza favorito de los utopistas, los promotores del subconsumo y los compradores capitalistas de fuerza de trabajo— sino en el proceso de la producción, y *sólo allí*.

Por el momento, es necesario prescindir de la amplia acumulación de errores de Sartre con el fin de comparar su enfoque metodológico con el de Marx. Después de más de un cuarto de siglo de trabajo, reuniendo hechos y elaborando la teoría, Marx, bajo la influencia de una nueva oleada de luchas de clases en Europa, la guerra civil en Estados Unidos, y la lucha por la reducción de la jornada de trabajo, decidió reestructurar sus extensos manuscritos, que estaban adoptando la forma del volumen I de *El capital*. 1867 fue el año de publicación. En 1871 estalló la Comuna de París, y en 1872 Marx decidió introducir algunos cambios muy fundamentales en la edición francesa. "Ocurrió" que se refieren precisamente a los dos puntos que más inquietaban a Sartre en 1960: el fetichismo de la mercancía y la acumulación de capital en las sociedades industriales avanzadas, el proceso que lleva al derrumbe del capitalismo.

En ambos casos, como vimos en el capítulo acerca de Marx, lo que estaba en juego era "la historia y su proceso", y específicamente el proletariado que reformula la historia, *y por lo tanto no sólo la "facticidad" sino la propia teoría*.²⁹⁴ Aunque en el problema de la cosificación del trabajo Sartre actúa como si, sin el existencialismo, el marxismo careciera del "cimiento humano", de hecho en su ataque al materialismo histórico critica precisamente el humanismo de Marx, que apunta a unificar el materialismo y el idealismo —es decir, a *ser* el cimiento humano. Sin

²⁹⁴ Es interesante el hecho de que los economistas que no tienen en cuenta a la filosofía hacen precisamente lo mismo que los filósofos que no tienen en cuenta a la historia. Así, Joseph Schumpeter en *History of economic analysis*, Nueva York: Oxford University Press, 1954 [hay edic. en esp.], aunque prodiga elogios a la "idea de la teoría", de Marx, que puede transformar la "narrativa histórica en *raisonne* histórica", de todos modos procede a desembarazarse del "andamiaje dialéctico". Trata a Marx sólo como economista, desechando por completo *lo que* posibilitó transformar la narrativa histórica en razón histórica, y menos aún se ocupa del modo en que la "idea" de Marx acerca de la teoría se desarrolló *a partir de las luchas del proletariado precisamente en el lugar de producción* —el eje de *El capital*, la principal obra "económica" de ese "genio".

embargo, Sartre insiste: "No nos equivoquemos; no hay trascendencia simultánea del materialismo y el idealismo..." y agrega la siguiente nota al pie: "Aunque a veces Marx afirmó que la había." Al mismo tiempo, Sartre atribuye al Marx de 1844 un realismo revolucionario que no podía concebir "una subjetividad fuera del mundo ni un mundo que no se viese iluminado por un esfuerzo realizado por la subjetividad..."

El otro marxista, tampoco esta vez uno de los "marxistas contemporáneos", sobre el cual Sartre descarga sus ataques porque no es capaz de abarcar la "subjetividad" es Lenin. Aunque escribió muchos estudios económicos profundos, el enunciado "economista" de Lenin que Sartre cita no pertenece a ese núcleo, sino a su obra filosófica muy superficial, *Materialismo y empiriocriticismo* (1908), que dio paso al materialismo vulgar. Es la obra en la cual se basan los stalinistas, los jruschovistas, los maoístas y los compañeros de ruta. El estudioso serio del marxismo, y sobre todo el filósofo no pueden ignorar el cambio sobrevenido en el pensamiento filosófico de Lenin cuando la Segunda Internacional se derrumbó. Porque éste es el fenómeno que, al comienzo de la primera guerra mundial, indujo a Lenin no sólo a releer a Hegel, sino a reorganizar su propio método de pensamiento. Como vimos en el capítulo acerca de Lenin, entonces comenzó a apreciar cabalmente la inseparabilidad de la filosofía hegeliana y las categorías filosóficas y económicas marxistas. Nada expresa tan lúcidamente la transformación del concepto de Lenin acerca de la teoría como sus propias palabras: "Alias: la cognición del hombre no sólo refleja el mundo objetivo, sino que lo crea." Que en 1960 alguien escriba como si, a juicio de Lenin, la conciencia fuese sólo el reflejo del ser, "en el mejor de los casos un reflejo aproximadamente exacto", y sobre la base de esa media frase se apresure a extraer la conclusión arbitraria de que "de un solo golpe abdica el derecho de escribir lo que está escribiendo" (p. 32, nota) mal puede ratificar la validez del método "heurístico" "integral" "progresivo-regresivo" de Sartre.

Sartre lo trastrueca todo cuando prosigue alegremente aludiendo a las leyes inexorables del *mercado* allí donde Marx había demostrado que las leyes inexorables se originan en la *producción*. Por supuesto, se manifiestan en el mercado, pero es posible refutarlas *solamente* en la producción, y sólo por la acción de seres humanos, *específicamente* los trabajadores, que se han transformado en apéndices de las máquinas, pero cuya "búsqueda de universalidad" ha originado "nuevas pasiones", convirtiéndolos así en fuerzas que pugnan por derrocar al capitalismo. Es indudable que el mercado contribuye en parte a la mistificación de las

relaciones humanas, pues lo único que vincula a los hombres en el mercado es el dinero. Pero ése *no* fue el eje de la posición de Marx.

Por lo contrario, Marx insistió en que para entender lo que ocurre en el mercado es necesario *abandonarlo y entrar en la fábrica*. Allí las relaciones entre hombres se "cosifican", se convierten en cosas. Allí, en ese "proceso de succión",²⁹⁵ el capital adquiere proporciones monstruosas, pero lejos de ser una "abstracción", es lo "concreto verdadero" que "succiona la fuerza de trabajo viva" y la convierte en una *cosa*. Lejos de ser el resultado de "un juego de manos dialéctico", es la verdad literal de las relaciones de los hombres en el lugar de producción. Sobre todo, las "leyes inexorables" que se originan en esto, y no en el mercado, hacen inevitable el derrumbe del tipo de absurdo sistema de producción que convierte al hombre en una cosa, *no a causa* de las "leyes inexorables", sino a causa de los trabajadores. Su "búsqueda de universalidad" desencadena la lucha dialéctica contra la cosificación del trabajo; se rebelan, y precisamente esas "nuevas pasiones y nuevas fuerzas" derrocan al monstruoso sistema.

Marx formula y repite todo esto de mil modos diferentes, en mil lugares a lo largo de sus obras —filosóficas, económicas, históricas, e incluso en el análisis de las relaciones de las obras de arte con la especificidad de la historia. Es indudable que Sartre debe conocer todo esto. Así, pues, ¿por qué continúa realizando una interpretación tan existencial de Marx?

Marx unió el materialismo y el idealismo, separándolo *tanto* del materialismo vulgar del "comunismo vulgar" *como* del idealismo burgués *deshumanizado* (hegeliano), que a pesar de la dialéctica revolucionaria *tenía* que recaer en una idealización vulgar de la burocracia cristiana. "Por lo tanto —concluía el joven Marx—, no es necesario comentar la adaptación de Hegel a la religión, el Estado, etcétera, pues esta falsedad es la falsedad de su principio."

También aquí debemos señalar que sin duda Sartre *sabe* todo esto. En ese caso, por qué, en el momento en que intenta hacerse "marxista", no dice de su propia metodología lo que Marx dijo de Feuerbach,²⁹⁶ y en un plano diferente lo que Hegel dijo de Kant: Si en el período revolucionario en el mente de uno hay un residuo de una realidad independiente que confronta

²⁹⁵ Sólo en la edición rusa de los *Archivos de Marx y Engels*, vol. II (VII), p. 69. Pertenece al capítulo que originalmente (en el manuscrito) debió ser el fin de *El capital*, vol. I. [Véase en español: *Capítulo VI (inédito)*, Siglo XXI, México, 1975.]

²⁹⁶ En relación con nuestros propósitos. *La guerra civil en Francia* de Marx es más pertinente que las *Tesis sobre Feuerbach*.

al Sujeto, una Sustancia independiente que responde a su propia necesidad interior; si en ese momento uno no piensa que la "realidad independiente posee toda su sustancialidad en el pasaje";²⁹⁷ en ese caso, en el pensamiento uno hace inexorablemente lo que Kant hizo —"afirma como verdadero lo que se declaró era invención del pensamiento, y declara superfluo... lo que se reconoció como verdad";²⁹⁸ y, en la práctica, impide que el proletariado destruya la máquina del Estado. Que es precisamente lo que hicieron no sólo Jruschov-Kadar, sino también el crítico de ese acto, quien de todos modos descubrió cierta afinidad de pensamiento con ellos.

Uno habría pensado que Sartre, que retornó a una labor de rigor filosófico *después* que se convirtió, o por lo menos estuvo en proceso de convertirse en adherente del materialismo histórico de Marx, por lo menos en teoría intentaría anular la bifurcación entre sujeto y objeto, y cristalizaría su proyecto de "ir más allá" en la forma del Sujeto que se apropia a la objetividad, y no viceversa. En cambio, después de poner el cimiento de una metafísica del stalinismo, Sartre parece no advertir en absoluto el hecho de que su metodología es el polo contrario, no del comunismo, sino del marxismo de Marx. A pesar de toda la retórica acerca de la *praxis*, la metodología de Sartre no emana de la *praxis*. Lejos de ser un "álgebra de la revolución", la metodología sartreana es la abstracción que reduce la historia a ilustraciones y la analogía. El método "progresivoregresivo" no es hegeliano ni marxista, y se asemeja más al de los hegelianos de izquierda, de quienes Marx había escrito en *La sagrada familia*: "La historia, como la verdad, se convierte en una persona separada, un sujeto metafísico, respecto del cual los individuos reales son simplemente los vehículos."

El intelectual pequeñoburgués antistalinista, anticapitalista y revolucionario, a su vez víctima de la división absoluta entre el trabajo mental y manual, la culminación de siglos de división entre filósofos y trabajadores, pareció siempre dispuesto a traspasar al "partido" el papel de autoemancipación de los obreros, pese a que la "filosofía" partidaria se reducía a ordenar a los trabajadores que se esforzaran cada vez más. En la *Critique* Sartre crea una auténtica mística alrededor del terror staliniano, pues "el grupo político", que es el "grupo de acción", es siempre el factor que supera la "inercia" de las masas. Ciertamente, Sartre sostiene que la "libertad comunitaria se crea a sí misma como terror". No es de extrañar que la *Critique*, supuestamente un alegato con el fin de "reconquistar al hombre en el interior del marxismo" (p. 83 [78]), desemboque en cambio

²⁹⁷ *Lógica*, § 159.

²⁹⁸ *The science of logic*, vol. II, p. 226.

en un llamado a la integración de disciplinas intelectuales —originadas en "el Oeste". Las disciplinas occidentales parecerían ser la "mediación" más que el movimiento de las masas, el movimiento que es la historia pasada y presente. Y donde la "mediación" no se reduce al "mediador" (el partido), aparece reducida a la antropología. "Nuestros ejemplos han revelado en el corazón de esta filosofía la falta de una antropología concreta... La carencia del marxismo nos ha inducido a intentar nosotros mismos esta integración... de acuerdo con principios que confieren a nuestra ideología su carácter original..." (pp. 83-84 [78-79]). "Hemos demostrado que el materialismo dialéctico se reduce a su propio esqueleto si no integra en sí mismo ciertas disciplinas occidentales", concluye Sartre.

No es de extrañar que el enunciado final de *Question de méthode* que afirma que el ensayo está enderezado a "apresurar el momento de esa [del existencialismo] disolución" aparezca precedido de esta observación, debidamente subrayada: "*Absorbido, superado y conservado por el movimiento totalizador de la filosofía, dejará de ser una indagación particular y se convertirá en el fundamento de toda indagación.*" Pues, después de todo, el nuevo Sartre todavía define "*la dimensión humana*", no como el movimiento de masas del pueblo en el acto de destruir la vieja sociedad de clases y crear la nueva sociedad sin clases, en la cual, como dijo Marx, "el poder humano es su propia meta",²⁹⁹ sino como "*el proyecto existencial*" (p. 181 [156]).

Puesto que el propio Sartre se consagró durante esos años a rebajar a su propia filosofía al nivel de una "ideología", "un enclave" en el marco del marxismo original, histórico y dialéctico, ¿por qué se aferró de ese modo a su propia metodología? La primera respuesta es, por supuesto, que el existencialismo es parte del organismo del propio Sartre, es un producto original suyo, que sobrevino espontáneamente y fue elaborado con rigor en el curso de toda su vida adulta,³⁰⁰ desde *La náusea y Sin salida*, pasando

²⁹⁹ *El capital*, vol. III, p. 954.

³⁰⁰ Tal vez Sartre pretende aplicar esta observación también a su niñez, como lo atestigua la autobiografía acerca de sus primeros doce años, *Las palabras*. No es éste el lugar oportuno para examinar el punto, pero en mi reseña de dicho trabajo ("Remembrance of things past in the future tense", en *The Activist*, marzo de 1965), en efecto me ocupé del sentido de inevitabilidad —que falta— de una terminación y no de otra: "Como el destino en las grandes tragedias griegas, este sentimiento de inevitabilidad, con todas sus consecuencias es la fuerza unificadora de los elementos heterogéneos y los hechos contingentes. Es lo que falta en *Las palabras*. La corriente profunda de la frustración política y personal no tiene contraparte. El resultado es que la obra parece inconclusa. Precisamente porque no

por *El ser y la nada*, y nuevamente desde *Les Temps Modernes* a través de *Las palabras* y sus ensayos, y en las páginas de la revista que fundó, así como en otras publicaciones. Al mismo tiempo, no se trataba del yo llamado Sartre; era el individuo *social* (responsable e irresponsable), que deseaba evitar la realidad de clase. Esto, y *precisamente* esto, lo convirtió en portavoz de la primera generación de intelectuales de la posguerra. En una palabra, era la posición filosófica abstracta acerca de la libertad de elección y la "libertad individual" sin condiciones, cuando Francia estaba ocupada y la *experiencia vivida* era todo menos asunto de "elección", lo que le aportó la ilusión de que, si "rechazaba" la historia, uno podía "liberarse". La segunda respuesta —las *consecuencias* de lo universal abstracto como metodología— no puede aprehenderse tan fácilmente, sobre todo porque parecería que para Sartre debía ser fácil expresar en "palabras", no sólo la tensión política, sino la lucha de vida o muerte en la batalla de las ideas, que se originan en la *praxis* y a ella retornan. Desde el punto de vista metodológico, la incapacidad orgánica y pequeñoburguesa de Sartre para comprender³⁰¹ lo que Marx entendía *por praxis* nada tiene que ver con el Yo, y mucho menos con su incapacidad para "interpretar" a Marx. Y tiene todo que ver con su aislamiento respecto del proletariado.

El punto mismo en que Sartre cree que Marx, porque *tuvo* que consagrarse a "aclarar" la práctica, dejó de desarrollar la teoría, es el momento en que Marx rompió con el *concepto burgués de teoría*, y creó su más original concepto de teoría a partir de "la historia y su proceso", no sólo en las luchas de clase fuera de la fábrica, sino en ella, en el lugar mismo de producción, enfrentado al "autómata" que estaba dominando al trabajador, y transformándolo en simple "apéndice". El eje de la concepción de Marx era que el trabajador estaba pensando sus propios pensamientos,

la acción, o su ausencia, sino la filosofía subyacente fue el elemento divisorio, Sartre, el dramaturgo magistral, no pudo «completar» el relato autobiográfico. De este modo, despojó a *Las palabras* de su posible grandeza."

³⁰¹ Recientemente lo reconoció en cierta medida; véase la entrevista en la *New Left Review*, núm. 58, 12 de noviembre de 1969: "*L'être et le néant* rastreó una experiencia interior, sin coordinación con la experiencia exterior de un intelectual pequeñoburgués, que había adquirido formas históricamente catastróficas en cierto momento... El otro día releí una de las notas con que prologo una recopilación de estas piezas —*Las moscas, A puertas cerradas y otras*— y verdaderamente me escandalicé de lo que había escrito: «Sean cuales fueren las circunstancias, y sea cual fuere el lugar, un hombre siempre tiene la libertad de elegir si será o no traidor...» Cuando leí esto, me dije: Es increíble. ¡Realmente pensaba así!" La tragedia es que estas "confesiones" siempre sobrevienen mucho después.

expresando su oposición total al modo de trabajo, instintivamente y mediante la creación de nuevas formas de lucha y nuevas relaciones humanas con sus compañeros. Si en Marx la historia cobra vida porque las masas *se han preparado mediante la lucha cotidiana en el lugar de producción* para explotar espontáneamente, "para tomar por asalto el cielo", en un acto creador, como hicieron en la Comuna de París, en Sartre la práctica aparece como inerte, de hecho desprovista de todo sentido histórico y de toda conciencia de las consecuencias. Si en Marx la individualidad misma se origina *a través* de la historia, en Sartre la historia significa la subordinación del individuo al grupo-en-fusión, el único que sabe dónde se desarrolla la acción. El existencialista Sartre solía reírse con razón de los comunistas que creían que el hombre nace el día que recibe su primer sueldo; el "marxista" Sartre cree incluso que un acontecimiento como la revolución rusa conmueve el mundo, no en el momento autoemancipador del nacimiento, con su creación de formas totalmente nuevas de dominio obrero —los soviets— sino más bien en el momento en que se transformó en su contrario, a causa de la victoria de Stalin, la imitación totalitaria de los planes quinquenales con los procesos fraguados de Moscú y los campos de trabajo forzado.

Y sin embargo, éste es el mismo filósofo cuya teoría de la libertad individual fue una fuerza polarizadora para una generación íntegra de jóvenes en el período de la posguerra inmediata en el Oeste, y en Europa oriental a mediados de la década de 1950. Sin embargo, no es casual que el momento en que desarrolló su marxismo existencializado es el mismo en que rompió con los marxistas y la "Nueva Izquierda", o con una gran parte de la misma —el sector que está avanzando hacia una nueva relación de la teoría y la práctica, y basándose en un movimiento *a partir de la práctica* que afrontará *filosóficamente* el problema de convertir la libertad en realidad, no en institución. Lo que ha venido a destruir la magia del existencialismo, no es tanto la actitud de compañero político de ruta de los comunistas, sino el hecho de que Sartre ha dejado de colmar el vacío teórico existente desde la muerte de Lenin, semejante en esto a los comunistas, stalinizados y desestalinizados, los trotskystas, los maoístas y los compañeros de ruta de éstos.

El enemigo metodológico es la abstracción vacía que ha servido de pantalla a revoluciones fracasadas, y no ha alcanzado a abrir nuevos caminos revolucionarios en el campo de la teoría, sin hablar de los hechos. El núcleo del existencialismo ha sido siempre la subjetividad pequeñoburguesa. La filosofía de la existencia no consigue "fusionarse" con el marxismo porque ha conservado el carácter de subjetividad sin

sujeto, de deseo de la revolución sin las "nuevas fuerzas, nuevas pasiones" revolucionarias, y en la actualidad³⁰² de escapismo hacia la "revolución mundial" en el momento mismo en que se necesita la cristalización, la unidad de la filosofía y la revolución en el suelo nativo, el único válido para la revolución mundial. Las "alternativas" fueron desvíos de las "nuevas pasiones y nuevas fuerzas" —en África, Europa oriental y Estados Unidos— que señalan la época contemporánea de transición.

³⁰² Aunque Sartre rompió totalmente con el partido comunista, que representó un papel tan reaccionario en Francia durante la primavera de 1968, no renunció al concepto de un partido de vanguardia (al que prefiere denominar "intelectuales y revolución") en favor de un *movimiento a partir de la praxis*. Más bien, desechó el movimiento a partir de la praxis considerándolo "pensamiento asistemático de las masas (aunque *válido* como reflejo de la experiencia)..."

Tercera Parte

La realidad económica y la
Dialéctica de la Liberación

Capítulo 7

Las Revoluciones Africanas y La Economía Mundial

El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la incipiente conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles negras, caracterizan los albores de la era de la producción capitalista.

Marx

No perdamos tiempo en estériles letanías y nauseabundas bufonadas. Dejemos a esta Europa, que nunca se fatiga de hablar del Hombre, pero asesina a los hombres dondequiera los encuentra... Combinemos nuestros músculos y nuestro cerebro buscando una nueva dirección. Tratemos de crear al hombre íntegro, cuyo ascenso triunfante Europa fue incapaz de promover.

Frantz Fanon

Las revoluciones africanas inauguraron una nueva página en la dialéctica del pensamiento y en la historia mundial. En momentos en que las revoluciones africanas reorganizaban el mapa del mundo, y en brevísimo lapso se obtenían cambios radicales, la arrogancia de la civilización blanca persistió, no sólo en la clase gobernante sino incluso en la izquierda. Así, un socialista³⁰³ escribió acerca de la contribución africana, como si la teoría que ésta proponía se agotase en la fórmula "un hombre, un voto" de Tom Mboya. Omitiendo por el momento que la fórmula "un hombre, un voto" representa nada menos que una revolución contra el dominio blanco que se arroga el carácter de civilización democrática, estos intelectuales tienen

³⁰³ Sidney Lens, "The revolution in Africa", *Liberation*, enero-marzo de 1960.

mucho que andar antes de que puedan equipararse al enfoque intelectual de las tareas y las responsabilidades por los africanos, sin hablar de su coraje, su audacia y su total consagración a la lucha por la libertad.

La idea de libertad puede expresarse tan sencillamente como lo hizo Nkrumah a principios de la década de 1950, cuando se inició la lucha para sacudir el yugo del imperialismo británico: "Preparados o no, aquí estamos." O pudo alcanzar una forma tan refinada como en la alocución de Léopold Sédar Senghor en 1959, ante el primer Congreso Constituyente, que unió por breve tiempo a Malí y Senegal:

Concluiré parafraseando al ruso Dostoievsky: Una nación que rehúsa acudir a su cita con la historia, que no se cree portadora de un mensaje original, está acabada, y merece se la remita a un museo. El africano negro no está acabado aun antes de haber comenzado. Dejémosle hablar; sobre todo, dejémosle actuar. Permitámosle que aporte como una levadura su mensaje al mundo, para ayudar a construir una civilización universal.³⁰⁴

Después del triunfo de una revolución africana, Sekou Touré, de Guinea, dijo de nuestro mundo unificado:

La ciencia que resulta de todo el conocimiento humano carece de nacionalidad. Las ridículas disputas acerca del origen de tal o cual descubrimiento no nos interesan, pues nada agregan al valor del descubrimiento. Por consiguiente, puede afirmarse que la unidad africana ofrece al mundo un nuevo humanismo, fundado esencialmente en la solidaridad y la cooperación universal entre los hombres, sin antagonismos raciales y culturales y sin egoísmos y privilegios estrechos. Esta cuestión supera con mucho el problema de África occidental, y está tan alejada de las disputas que dividen a los países muy desarrollados como lo están las condiciones y las aspiraciones del pueblo africano.³⁰⁵

Nadie consideró a las revoluciones africanas de un modo más concreto e integral que Frantz Fanón:

En las colonias la subestructura económica es también superestructura. La causa es la consecuencia; uno es rico porque es blanco, uno es blanco

³⁰⁴ Leopold Sédar Senghor, *On African socialism* (1959), Nueva York, Praeger, 1968, p. 65.

³⁰⁵ Citamos los discursos de Sekou Touré de los pasajes reproducidos por Abdullaye Diop, en "Africa's path in history", *Africa South* (Ciudad del Cabo), abril-junio de 1960.

porque es rico [...] El desafío de los nativos al mundo colonial no es una confrontación racional de puntos de vista. No es un tratado acerca de lo universal, sino la desordenada afirmación de una idea original propuesta como absoluto.³⁰⁶

El viajero que recorría el África negra y que estaba dotado de un mínimo de sensibilidad al llamado de la libertad sentía la compulsión que se originaba en el ascenso del movimiento de la liberación y que lo llevaba, a convertirse en participante. El dinamismo de la consigna "Libertad Ahora" infundía aun a las viejas ideas una fuerza capaz de perforar el más espeso escudo de apatía. Que uno contemplase las revoluciones africanas sólo en la medida en que formulaban sus consignas, que podían ser "*Izwe Lethu*" o "*Vhuru*" o "*Ujamaa*", o volviere los ojos hacia una parte completamente distinta del mundo, donde las revoluciones se oponían a sistemas explotadores diferentes —las revoluciones de Europa oriental contra el comunismo ruso—, de todos modos es indudable que en la década que transcurrió entre fines de los años 50 y el comienzo de los años 60 las luchas por la libertad fueron sin duda también la búsqueda de una filosofía total, un nuevo humanismo y un nuevo mundo.

La verdad es que mientras el África "atrasada" exhibía un dinamismo ideológico que abría nuevos caminos a la revolución y buscaba nuevas vías de desarrollo, la guerra fría que prevalecía en los Estados Unidos "avanzados" suscitó un malestar tan general en los intelectuales burgueses que proclamaron "el fin de la ideología".

Las luchas por la libertad no habían comenzado en 1960, el "Año del África". Incluso si se tienen en cuenta sólo las luchas de nuestra época y no las que se opusieron a la división del África realizada por el blanco en el siglo XIX, o los alzamientos del tipo de la revuelta Maji Maji durante la primera guerra mundial, la lucha comenzó en Madagascar en 1943. El movimiento fue masacrado por De Gaulle, el hombre de la "Francia Libre". También el África británica hervía de rebelión, como lo demuestra sobre todo la huelga general en Nigeria,³⁰⁷ encabezada por los jóvenes veteranos

³⁰⁶ Frantz Fanón, *The wretched of the earth (Les damnés de la Terre*, Presence Africaine, 1963), traducción inglesa de Constance Farrington, Nueva York, Grove Press, 1966, pp. 32-33.

³⁰⁷ La mejor obra acerca del proceso histórico y los acontecimientos de Nigeria antes de la independencia pertenece a James S. Coleman, *Nigeria: background to nationalism*, Berkeley, University of California Press, 1958. Un estudio del movimiento de resistencia en el siglo XIX, completamente desconocido en Occidente, pertenece al erudito ibo K. Onwuka Dike, *Trade and politics in the*

africanos que regresaban después de combatir al nazismo, y que ahora deseaban liberarse también del imperialismo británico. Aquí nos interesa sobre todo la década de 1960; y éste no es el lugar apropiado para reseñar los antecedentes históricos, que en general no han sido investigados y menos aún analizados, y que tampoco han servido como base de la acción. Pero en 1947 asistí a algunas reuniones en Francia, en las que un nativo del Camerún relató hechos absolutamente sin precedentes —con el único resultado de que se le dio una lección acerca de la necesidad de un "partido de vanguardia", actitud que arroja una luz muy clara sobre el problema general de la "teoría" de la revolución. El mismo año en que Japón fue derrotado, cuando la armada imperial francesa aún no había regresado para confirmar el antiguo dominio sobre las colonias, en Yaounde algunos convocaron a una "asamblea", destinada a determinar qué podía hacerse. Todos los habitantes de la ciudad —hombres, mujeres y niños— acudieron a la reunión, deseosos de asumir el manejo de su propio destino. El nativo que había ido a Francia a pedir el consejo y la ayuda de los socialistas, los comunistas y la cgt, fue escuchado paternalmente, y hubo muchas risas cuando ese hombre notable dijo que como los líderes no esperaban un éxito tan considerable, no habían tenido suficientes "fichas de afiliación" para incorporar a todos. El público incluía también a algunos existencialistas, quienes pensaban asimismo que la experiencia *vivida* de los africanos aún no tenía carácter "histórico", "conscientemente comunista". En todo caso, se le dijo sencillamente que era "obvio" que aún no habían elaborado una "teoría de la revolución", que era necesario organizar primero los sindicatos —en efecto, la cgt disponía de un número suficiente de "fichas de afiliación"—, luego "partidos nacionalistas" y finalmente a los cuadros "realmente" revolucionarios, bien armados con una teoría del "partido dirigente de vanguardia".

Niger delta, 1830-1885, Londres, Oxford University Press, 1956. Con respecto a los partidos africanos, véase Thomas Hodgkin, *African political parties*, Londres, Penguin, 1961. Acerca de las colonias francesas, debe consultarse el estudio precursor de Ruth Schachter Morgenthau, *Political parties in French-speaking West Africa*, Londres, Oxford University Press, 1964. Pero ninguno de estos trabajos puede sustituir a lo que los africanos escribieron de sí mismos en la década de 1960. Conviene consultar las obras de Frantz Fanón, Léopold Sédar Senghor, Kwame Nkrumah, Julius Nyerere, Benjamin Nnamdi Azikiwe, C. Odumegwu Ojukwu, y otros, especialmente lo que escribieron aquellos que todavía luchan por la libertad en África del Sur, África portuguesa, etcétera. (Los que hemos utilizado aquí aparecen en la bibliografía; véase especialmente Eduardo Mondlane, *The struggle for Mozambique*, y Sekou Touré, acerca de Amílcar Cabral.)

En realidad, sobrevinieron muchos cambios durante la década de 1960, cuando la objeción formulada por un occidental en el sentido de que había "un número excesivo de lenguas tribales" provocó la enérgica respuesta de que siempre había un africano que conocía la lengua de la otra tribu, y de que en realidad este "tribalismo" era el factor que había preservado la conciencia continental de África, y había permitido que sus diferentes regiones se mantuviesen comunicadas a pesar de la fragmentación provocada por el imperialismo blanco en áreas de dominio del inglés, el francés y el afrikaans. En todo caso, el sonido de un solo tambor o el ruido de un camión con la bandera del partido flameando atraía a toda la aldea en menos tiempo que el que necesitaba el visitante para salir del camión. Con un voceador que repetía en voz alta, de modo que todos oyeran sin necesidad de altavoces las palabras de los más tímidos de una tribu, la asamblea pronto se convertía en una declaración de muchas voces que incluía las exigencias de libertad o los términos de la discusión, o la elaboración concreta de los principios y del modo de luchar por ellos. En un abrir y cerrar de ojos el *bantaba* se transformaba, y dejaba de ser un lugar de chismorreos para convertirse en el ámbito de discusiones políticas que se prolongaban hasta bien entrada la noche. Muchas veces me incliné a dudar de que los africanos en realidad durmieran.³⁰⁸

³⁰⁸ Véanse mis artículos en *Africa Today*, julio de 1962 y diciembre de 1962, y "Political Letters", incluidos ahora en la Raya Dunayevskaya Collection. Nada me impresionó tanto como la juventud de Gambia. Se trata de un país cuyo sector alfabetizado es apenas el 1 por ciento en las zonas rurales y el diez por ciento en la capital, Bathurst. Pero, fuera de una pequeña misión, ni siquiera la ciudad podía enorgullecerse de poseer una sola biblioteca pública o una librería. No había diarios, pero sí pruebas sobradas de la vigilancia de las autoridades. De todos modos, la juventud del colegio secundario no sólo encontró el modo de invitarme a hablarle en "los espacios abiertos", sino que el nivel de discusión fue considerablemente más elevado que el de muchos públicos universitarios a los cuales dirigí la palabra en Estados Unidos. Tampoco puede afirmarse que los problemas abordados tuviesen carácter simplemente "académico"; en todos los casos eran problemas actuales e internacionales; aludían al modo de unificar el pensamiento y la acción. Así, se me preguntó acerca de los "Viajes de la Libertad" al sur de Estados Unidos, y de los zengakuren de Japón, de la juventud socialista de Gran Bretaña y del "humanismo" según se lo defendía en Europa oriental y África. Pensaban que para ellos era ventajoso ser los últimos en África occidental que conquistarían la libertad, pues abrigaban la esperanza de unificar el pensamiento y la acción en lugar de utilizar el "panafricanismo" como una suerte de pantalla que disimula las tendencias antagónicas. Véase "En Gambia durante las

De todos modos, a pesar de las movilizaciones instantáneas de las masas y de la búsqueda de nuevos comienzos humanistas que unificaran la filosofía con la revolución, y la teoría con la práctica, un proceso que de ningún modo se limitaba a los intelectuales, y por lo contrario era una necesidad sentida con particular urgencia por las propias masas, debemos afrontar con ecuanimidad la sombría realidad actual. Pues así como estas revoluciones recrearon el mapa africano en menos de una década, con la misma rapidez alcanzaron las encrucijadas. Aunque las revoluciones tenían profundas raíces indígenas, carecían de capital propio; y si gracias a su propia fuerza, a su pasión y su razón conquistaron la emancipación política, independientes del "Este" tanto como del "Oeste", después de conquistar el poder no mantuvieron el mismo tipo de "no alineación" externa.

Es cierto que el neocolonialismo mostró algo más que su repulsiva faz nacional-imperialista. Como lo demostró la crisis del Congo, el neocolonialismo se manifestó también en otro ámbito: las Naciones Unidas. Lumumba había tenido la ayuda de las Naciones Unidas porque creía en la posibilidad de usar a Rusia y Estados Unidos para mantener la independencia. En cambio, él fue el *utilizado*. En la intervención de las Naciones Unidas se insertó claramente una nueva forma de lucha entre los dos titanes nucleares, Rusia y Estados Unidos. El hecho de que con la incorporación de la República Popular China el Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas se haya convertido en un mundo tripolar y no bipolar, no ha modificado su carácter de clase. Continúa siendo lo que fue antes la Liga de las Naciones: "una cueva de ladrones", para usar la expresión de Lenin. Por consiguiente, es claro que 1960 fue un momento de cambio en la lucha por la libertad africana, y al mismo tiempo una advertencia acerca de la tragedia inminente. Pero la más grave de estas tragedias no es la externa, sino la interna, la separación entre los dirigentes y los dirigidos en África independiente. Ésta es la cuestión que debemos abordar, porque sin las masas como razón y como fuerza no hay modo de evitar que nos absorba el mercado mundial dominado por las tecnologías avanzadas, trátase de la producción o de la preparación para la guerra nuclear.

La tragedia de las revoluciones africanas comenzó a tan escasa distancia del triunfo de la revolución porque los líderes estaban tan abrumados por la conciencia del atraso tecnológico que se volvieron hacia uno de los dos polos del capital mundial. El aislamiento respecto de las masas se profundizó, y así los nuevos gobernantes comenzaron a

elecciones... hay un largo y difícil camino que recorrer hasta la independencia"
Africa Today, julio de 1962.

considerarlas mera fuerza de trabajo. El resultado fue no sólo el descenso de los salarios —su elevación, inmediatamente después de la independencia, resultó un rasgo temporario— y la disminución de la ayuda recibida de ambos titanes nucleares, sino también el hecho de que los dirigentes y las masas comenzaron a hablar idiomas distintos.

Pero cuando consideramos la realidad económica de la década de 1960 debemos evitar las trampas tendidas por los materialistas mecánicos y por los voluntaristas, por los ideólogos que arraigan en otras "civilizaciones" y por los francotiradores. Aunque se auto-denominan marxistas, los materialistas vulgares confieren estructura férrea a las leyes económicas, como si los países tecnológicamente subdesarrollados no tuviesen otro tipo de solución: Es inevitable que el mercado mundial los succione. El contrario aparente de los materialistas vulgares, los voluntaristas —maoístas o individualistas, existencialistas o anarquistas—, tiene una cosa en común con los que se sienten abrumados por las leyes económicas: creen que pueden ordenar a los trabajadores que hagan "un día igual a veinte años". La verdad marxista, la verdad lisa y llana es que así como la realidad económica no es simple estadística, sino la base de la existencia, y así como la principal fuerza productiva no es la máquina, sino el ser humano, también el ser humano es no sólo músculo, sino cerebro, no sólo energía, sino sentimiento, pasión y fuerza —en una palabra, la totalidad del ser humano. Ésta, y *precisamente ésta*, fue por supuesto la principal contribución de Marx a la "economía", o más exactamente a la revolución de la economía, a la revelación de la dimensión humana total.³⁰⁹

Marx reestructuró *El capital*, y centró el estudio en el modo en que el capital extraía fuerza de trabajo viva, agotando la vida del trabajador. Al mismo tiempo, incorporó directamente a la teoría la lucha de los trabajadores por la reducción de la jornada de trabajo. Eso, dijo Marx, representaba una filosofía de la libertad más grande que la Declaración de la Independencia o la Declaración de los Derechos del Hombre, porque era *concreta*. El capitalista, como representante del trabajo muerto (las máquinas), que dominaba al trabajo vivo con la ayuda del número ilimitado de horas de labor, abreviaba de tal modo el lapso de vida del hombre, la

³⁰⁹ La errónea identificación del comunismo ruso con el marxismo indujo al escritor senegalés Mamadou Dia a sostener que "el humanismo occidental" es "un universalismo superado, diferente de un humanismo integral que incluye a toda la humanidad". Mamadou Dia, *African nations and world solidarity*, Nueva York, Praeger, 1961, p. 11. De todos modos, la obra constituye un valioso aporte, y conviene estudiarla.

mujer y el niño que de hecho amenazaba la supervivencia de la humanidad. Esta lucha, denominada guerra civil por Marx, gracias a la eficacia con que abrevió la jornada de trabajo salvó tanto al trabajador como a la sociedad, e incluso a los que estaban amenazados por su propia codicia —es decir, a los capitalistas. Como hemos visto, en el hecho mismo de incluir la prolongada lucha por la reducción de la jornada de trabajo como parte de la estructura misma de *El capital*, Marx reveló cuán totalmente había roto con el concepto mismo del carácter de la teoría. Mediante una investigación muy profunda del proceso de la lucha material concreta en cuanto ésta representaba un nuevo avance hacia la libertad, Marx descubrió ciertamente un mundo totalmente nuevo *en el conocimiento*.

Al mismo tiempo, mientras el capitalismo no ha sido totalmente destruido por las luchas de clase concretas, sus leyes económicas de desarrollo se manifiestan *mediante* la concentración y la centralización del capital. El resorte del capitalismo —sus leyes de valor y el plusvalor— implican constantemente tanto la explotación como la cosificación del trabajo. La concentración y la centralización significan constantemente no sólo el crecimiento del gran capital y su contrario, el ejército de desocupados, sino también las nuevas pasiones y las nuevas fuerzas orientadas hacia la reconstrucción de la sociedad a partir de principios nuevos. La producción mundial, el mercado mundial que dominó al capitalismo individual así como a los capitalistas de las naciones, también tuvo que ceder constantemente el paso a nuevos impulsos venidos de abajo, de los sectores más bajos y más profundos, y de distintas nacionalidades —Irlanda contra Inglaterra, los no especializados contra los especializados en Inglaterra, o nuevos sectores de las masas (las mujeres³¹⁰ y la juventud) o

³¹⁰ Marx desarrolló actividad en todos los tipos de lucha, no sólo del proletariado sino por la igualdad de las mujeres. Le interesó especialmente la lucha norteamericana, pues allí, según dijo, "se observaron grandes progresos en el último congreso del movimiento obrero norteamericano, ya que entre otras cosas trató a las trabajadoras en un plano de absoluta igualdad. En cambio, en ese sentido los ingleses, y todavía más los galantes franceses revelan un espíritu estrecho. Quien conozca algo de historia sabe que los grandes cambios sociales son imposibles sin el fermento femenino".

Más aún, para Marx el concepto de igualdad total no implicaba sólo las cuestiones económicas o la presencia de las mujeres como fuerza revolucionaria, sino también el papel de las mujeres como líderes. Así, en la misma carta llamó la atención sobre el hecho de que la Internacional "ha elegido miembro del Consejo General a una dama, Madame Law" (carta al doctor Kugelmann del 12 de diciembre de 1968).

una nueva forma de gobierno obrero (la Comuna de París) contra la estatización.

Ahora, consideremos el desarrollo económico real de la década de 1960 en el contexto de un mercado mundial que ha aprendido a esquivar una segunda gran crisis, ha aprendido a planear e incluso a "contener" al movimiento obrero —evitando si no las huelgas por lo menos la revolución total. Así, el mercado llegó a creer que había recuperado el control total del nuevo Tercer Mundo, que ha alcanzado la libertad política pero no la económica. Allí comienzan las tragedias africanas.

La tragedia del movimiento retrógrado en África fue particularmente sombría en Nigeria, pero sorprendente sobre todo en Ghana, donde nadie se alzó en defensa de Nkrumah, a pesar de que había sido el primero en encabezar el movimiento de una nación negra hacia su libertad, el primero en seguir el camino de la liberación con cabal conciencia de la necesidad de una teoría de la revolución, así como de la participación de las masas en la reconstrucción del país a partir de nuevos comienzos, y el primero en intentar la elaboración de perspectivas para toda África.

El hecho de que la retórica revolucionaria de Nkrumah no alcanzase a configurar una *teoría* de la revolución en el sentido cabal de la tradición marxista³¹¹ no significa que pueda asignársele el carácter de un mero justificativo de la nueva *élite* encabezada por el "corrupto" Osagyefo, como afirmaron los militares que lo derrocaron. Por otra parte, no podemos aceptar sin más la insistencia de Nkrumah en que su caída fue sólo el fruto de una conspiración neocolonialista.

La verdad es que las masas de Ghana no acudieron en defensa de Nkrumah. En cambio, bailaron en las calles. Demolieron las estatuas que él había erigido por doquier para glorificarse, no porque los "imperialistas occidentales" les hubiesen pagado para que procedieran así, y mucho menos porque fueran "atrasadas" y no comprendiesen la gran filosofía de la

³¹¹ Un apologista de Nkrumah, que había sido marxista, le atribuyó una hazaña no pequeña cuando afirmó que Nkrumah "con sus solas fuerzas delineó un programa basado en las ideas de Marx, Lenin y Gandhi..." (*Facing reality*, publicado en 1958, con la firma de Grace Lee, J. R. Johnson y Pierre Chaulieu, y en 1971 mencionado como una obra de C. L. R. James). La hipérbole de James merece compararse con las del entorno inmediato de Nkrumah, que rebajó todo el marxismo al nivel del "nkrumahismo". Se hallará un análisis económico objetivo de las condiciones de Ghana antes de la caída de Nkrumah en Bob Fitch y Mary Oppenheimer, "Ghana: end of an illusion", *Monthly Review*, vol. 18, núm. 3, julio-agosto de 1966. Véase también la biografía de George Padmore, *Black revolutionary*, por James R. Hooker, Nueva York, Praeger, 1967.

libertad. Actuaron así más bien porque el marxismo se había degradado a la condición de "nkrumahismo", y ya no era posible salvar la distancia entre una filosofía de la liberación y la realidad. Aunque este episodio no puede despojar a Ghana de su jerarquía histórica de primer país que alcanzó la independencia política y se liberó del imperialismo británico, bajo la dirección de Nkrumah, que promovió la participación de las grandes masas en la conquista de esta libertad, debe reconocerse lisa y llanamente que su caída respondió no sólo a causas externas sino internas.

Ello no implica afirmar que el neocolonialismo sea sólo una invención de las imaginaciones supercalenturientas de los nacionalistas africanos y/o los comunistas. Por consiguiente, si queremos ver la realidad en toda su complejidad, debemos examinar primero la situación económica mundial objetiva y las relaciones contradictorias, no sólo en los países tecnológicamente avanzados y en los subdesarrollados, sino también en los propios países avanzados. Sólo así podremos retornar a las causas internas y examinar otra vez la relación entre los gobernantes y los gobernados en los países africanos que recientemente conquistaron la independencia.

A. El neocolonialismo y la totalidad de la crisis mundial

Se atribuyó a los años 60 el carácter de una "década de desarrollo". Pero la designación de las Naciones Unidas no se convirtió en realidad, y por lo contrario en la práctica presenciarnos un movimiento retrógrado por lo que respecta a los países tecnológicamente avanzados y a su "ayuda" a las nuevas naciones. El primer movimiento del interés "occidental" se vio estimulado por el intento de aferrarse a los antiguos imperios, ahora que ya no representaban posesiones coloniales. Este proceso de ayuda resultó estimulado aún más por el temor de perder en beneficio del comunismo a los países que habían conquistado la independencia política. El interés duró demasiado poco. La reseña económica de las Naciones Unidas correspondiente a 1966, después de unas doscientas páginas de tablas y análisis estadísticos, se vio obligada a extraer esta conclusión:

Los considerables desniveles de la actividad y el grado de industrialización entre los países industrializados y en desarrollo, considerando como un todo a cada grupo, en 1961 tenían esencialmente las mismas dimensiones que en 1938.³¹²

³¹² *United Nations, World Economic Survey*, 1965, Nueva York, 1966, p. 234. Véase también el resumen de 1969 de "Development Planning and Economic

No se necesita mucha imaginación para comprender cuán considerable es todavía la gravitación de Occidente sobre África, cuando se tiene en cuenta que 1938 fue el año de la grave e interminable crisis, la época en que el colonialismo reinaba sin disputa; en cambio, en 1960, "El año de África", conquistaron su independencia por lo menos dieciséis naciones, y los países avanzados oficialmente recibieron a las nuevas naciones con los brazos abiertos y el Banco Mundial. Es evidente que el neocolonialismo no es algo inventado por los comunistas o los africanos, sino un hecho del capitalismo mundial vigente. Y el fenómeno se manifiesta con más claridad cuando el análisis no se limita a un año de independencia, y en cambio se extiende a seis años de la "década de desarrollo":

Ciertamente, si se tienen en cuenta los flujos de retorno (de intereses y ganancias, y del capital nativo) y el hecho de que una elevada proporción de los ingresos consiste en transferencias en especie (gran parte de las mismas en la forma de determinados artículos "excedentes"), o de ganancias reinvertidas que se obtuvieron en los propios países en desarrollo, es evidente que la magnitud de poder adquisitivo nuevo, externo y utilizable por los países en proceso de desarrollo ha *descendido* a un nivel muy bajo.³¹³

La falta de un flujo de capital de inversión orientado hacia los países de tecnología subdesarrollada ciertamente no responde al hecho de su presunto atraso, de la falta de personal técnico —factores que les impedirían utilizar el capital. Incluso una persona tan conservadora como David Rockefeller calculaba en 1967 que los países podían absorber fácilmente 3 a 4 000 millones de dólares más que lo que ahora reciben. No, la razón por la cual el capital no sigue esa dirección, por lo que se refiere al "Oeste", es que *allí* no se invierte en absoluto capital privado, *ahora que los occidentales han comprobado que pueden obtener más elevadas tasas de beneficio en los países desarrollados de Europa occidental.*

Para comprender toda la magnitud de la tragedia, examinemos primero la decadencia sobrevinida incluso en la agricultura de los países subdesarrollados, y luego comparémosla con el crecimiento fenomenal de Europa occidental. El estudio de las Naciones Unidas afirma que "entre 1954 y 1965, se estima que el crecimiento de la producción agrícola total fue nada más que del uno por ciento, muy inferior al crecimiento

Integration in Africa", por el Secretariado de la Comisión Económica para África, en el *Journal of Development Planning*, núm. 1, Naciones Unidas, Nueva York.

³¹³ *Ibid.*, p. 3.

demográfico". Lo que es peor, como índice diferenciado de la producción agrícola la producción de alimentos per cápita *disminuyó* el dos por ciento en 1965-1966, comparada con el promedio de cinco años, entre 1952-1953 y 1957-1958. Finalmente, el "Occidente cristiano" jamás aportó siquiera la magra suma del uno por ciento de su producto bruto nacional a los países en proceso de desarrollo. En cambio, la ayuda norteamericana descendió al 0.84 por ciento en 1962 y al 0.62 por ciento en 1967, y el Congreso norteamericano redujo el presupuesto del Presidente correspondiente a 1968 de 32 000 millones de dólares a 23 000 millones de dólares en el rubro de la ayuda exterior, ¡el monto más bajo durante los veinte años de la posguerra! En África, alcanzó la mezquina suma de 159.7 millones de dólares durante el año fiscal 1968.³¹⁴

Ahora consideremos la "sensacional década de 1950", vista desde el ángulo de las tecnologías avanzadas:

Producto bruto nacional per cápita, por principales regiones, 1955 y 1960

| | <i>Promedio 1950-1955 anual</i> | <i>Tasa Combinada de crecimiento 1955-1960</i> |
|------------------------------------|---|--|
| Economía de mercado desarrollado | 3.4 | 2.0 |
| América del Norte | 2.5 | 0.5 |
| Europa occidental | 4.2 | 3.3 |
| Japón | 7.6 | 8.5 |
| Economías de mercado en desarrollo | 2.5 | 1.8 |
| América Latina | 1.9 | 1.6 |
| África | 2.2 | 1.6 |
| Extremo Oriente | 2.4 | 1.8 |
| Asia occidental | 3.0 | 2.4 |

FUENTE: *World Economic Survey 1964*, Nueva York: Naciones Unidas, 1965, p. 21.

Comparemos a los países tecnológicamente avanzados de esta década en todo el período 1913-1960:

³¹⁴ Acerca del análisis económico y político de la "década de desaliento", véase el *Africa Report*, diciembre de 1967, que tiene una sección especial titulada "Prólogos para 1968", por Robert K. Gardiner, Victor T. LeVine, Colin Legum y Basil Davidson.

| | 1913-1950 | 1950-1960 | | 1913-1950 | 1950-1960 |
|----------|-----------|-----------|-----------------|-----------|-----------|
| Francia | 1.7 | 4.4 | Reino Unido | 1.7 | 2.6 |
| Alemania | 1.2 | 7.6 | Canadá | 2.8 | 3.9 |
| Italia | 1.3 | 5.9 | Estados Unidos | 2.9 | 3.2 |
| Suecia | 2.2 | 3.3 | <i>Promedio</i> | 1.9 | 4.2 |

FUENTE: Angus Maddison, *Economic growth in the West*, Nueva York: Twentieth Century Fund, 1964, p. 28.

No cabe duda acerca del crecimiento fenomenal, pero el asunto implica mucho más que la aplicación del planeamiento. Aunque ese factor contribuyó, el rasgo decisivo estuvo representado por los holocaustos de la guerra mundial y el acicate al crecimiento del capital después de la destrucción. En cambio, estos factores no ayudaron a las tecnologías subdesarrolladas, que carecían de una base de capitalización, como lo demuestra el estudio de las Naciones Unidas. En la década de 1960 no se observaron cambios fundamentales en la relación de los países avanzados con los subdesarrollados.

Los países subdesarrollados han aprendido que las nuevas revoluciones tecnológicas que permiten una industrialización más rápida carecen de valor para quienes no han acumulado capital. Continúan siendo monoculturas, y el precio de su producción única se ve disminuido por la estructura de precios del mercado mundial; y que tracen planes o prescindan de ellos tiene escaso efecto sobre la estructura neocolonialista. Cuando el precio de la producción única desciende drásticamente, como fue el caso del cacao de Ghana en 1965, se crean todos los prerrequisitos de una crisis. Para el caso, incluso allí donde un Estado como Cuba está protegido de las peores sacudidas del mercado mundial y el planeamiento estatal es total, el precio del azúcar de todos modos depende del tiempo de trabajo socialmente necesario establecido por la producción *mundial*. En una palabra, planear o no hacerlo no es el problema decisivo. El estado del desarrollo tecnológico y el capital acumulado *son* los determinantes, los únicos determinantes cuando no se permite la actividad propia de las masas, que amenaza socavar la estabilidad de todo el globo, y que en efecto conquistó la libertad para los africanos.

Vivimos una época en la cual, desde un punto de vista "puramente económico", el pronóstico de Marx acerca del derrumbe capitalista ha pasado de la teoría a la vida. La década de 1950 destaca vividamente el problema del capital en estrechos términos capitalistas, al mismo tiempo que aclara el supuesto extremo de Marx de que el capitalismo se

derrumbaría *aun si* "el capital se apropiase... las veinticuatro horas de una jornada del trabajador".³¹⁵

Marx afirmó que el sistema se derrumbaría porque el plus-valor se obtiene y puede obtenerse sólo de la fuerza de trabajo viva. Pero la tendencia contradictoria del desarrollo capitalista que descansa en esta explotación del trabajo es la utilización de menos fuerza de trabajo viva y más máquinas. La contradicción implícita en el hecho de que se necesitan cada vez menos cantidades de trabajo vivo para movilizar cantidades cada vez mayores de trabajo muerto origina un ejército masivo de desocupados y una disminución simultánea de la *tasa* de la ganancia.

En la culminación del imperialismo, las superganancias extraídas de la división de África y la colonización de Oriente *parecieron* contradecir la predicción de Marx, de modo que no sólo los economistas burgueses sino incluso marxistas de la talla de Rosa Luxemburg escribieron que esperar que la disminución de la tasa de la ganancia socavara el capitalismo era lo mismo que esperar "la extinción de la luna".

Por copiosa que sea la masa de ganancias, y por agobiadora que sea la carga de horas de trabajo impagas que pesa sobre las espaldas de los trabajadores, la verdad es que no se produce capital suficiente para mantener en funcionamiento el irracional sistema capitalista, con la misma tasa ganancial y en escala cada vez más amplia. Es interesante el hecho de que *Capital in American Economy*, de Simón Kuznets, y no una obra marxista acerca del descenso de la tasa de acumulación del capital, fue el libro que demostró que hubo una disminución constante de dicha tasa, y no sólo en un período breve sino a largo plazo. Así, la tasa de acumulación descendió del 14.6 por ciento en 1869-1888 al 11.2 por ciento en 1909-1928 y al 7 por ciento en 1944-1955. Más aún, este descenso de la tasa de acumulación sobrevino a pesar del hecho de que desde la segunda guerra mundial la productividad del trabajo aumentó un 3.5 por ciento anual. A pesar del tremendo crecimiento de la producción masiva, a pesar de la expansión del capital norteamericano, no hubo un crecimiento "automático" de la tasa o del "mercado".

De ahí "que no pudiéramos salir de la crisis de la década de 1930; sencillamente fue "absorbida" por la segunda guerra mundial, y solamente la ampliación de la intervención estatal en la economía determinó el aumento de la producción. La intervención amplia no se inicia con la segunda guerra mundial, sino con la crisis. Entre 1929 y 1957 se cuadruplicó la producción, pero se decuplicaron las erogaciones oficiales,

³¹⁵ *El capital*, vol. III, p. 468.

que pasaron de 10 200 millones de dólares en 1929 a 110 100 millones en 1957. Más aún, a pesar de que Estados Unidos tenía el más elevado producto mundial por hora-hombre, durante la década de 1950 las ganancias fueron inferiores a las de Europa occidental, razón por la cual el capital norteamericano comenzó a apoderarse, no de los países coloniales, sino de Europa occidental. En resumen, si la crisis mundial de 1929 reveló la disminución de la tasa de acumulación en los países avanzados, las revoluciones afroasiáticas de las décadas de 1950 y 1960 demostraron que, incluso en períodos prósperos, los países avanzados carecen de capital suficiente para desarrollar las economías subdesarrolladas. *Mientras la fuerza motivadora continúe siendo la acumulación de plusvalor (o de horas impagas de trabajo) —trátese de las plantas privadas o de las naves espaciales del Estado—* el esfuerzo de la clase dominante por apropiarse las veinticuatro horas de trabajo del hombre de todos modos no logra crear capital suficiente para industrializar a los países "atrasados".

La teoría marxista y la realidad se han desarrollado en tan estrecha relación que sería difícil hallar hoy una persona que afirmara que en alguna parte del mundo hay capital suficiente para desarrollar a los países tecnológicamente subdesarrollados. Se trata de un estado de cosas obvio cuando se examinan las economías subdesarrolladas, trátese de India o China, África o América Latina. Y es una situación igualmente obvia en Europa occidental, Estados Unidos y Rusia.

Después de dos siglos de dominio mundial del capitalismo, los ideólogos capitalistas tienen que reconocer que: 1] hasta fines del siglo XIX no se había industrializado ningún país fuera de Europa occidental; 2] desde principios del siglo XX, dos países ingresaron en el mundo industrial, uno de ellos a través de una revolución social; y la incorporación de Japón y Rusia a la órbita industrializada apenas influyó sobre la totalidad de la población mundial; 3] dos tercios del mundo aún padecen hambre, mientras las naciones industrializadas están muy atareadas inventando modos de apropiarse cada vez más horas de trabajo impagas, arrancadas a sus propios trabajadores o a los de las ex colonias.

No se trata simplemente de señalar lo obvio, que los pobres son cada vez más pobres y los ricos más ricos. Tampoco se trata, para los marxistas, de un sentido concreto fuera de lugar. Más bien el problema tiene que ver con el imperativo de hallar un modo de resolver las cuestiones económicas más "complejas" y "puramente" económicas. Así, la ley del valor, en cuanto explotación interna y dominio externo, sólo puede ser quebrada por los explotados y los sometidos. Las leyes pierden su férreo imperio cuando *y solamente cuando* el más grande de todos los "principios dinamizadores",

el trabajo creador libre, asume en propias manos el destino. En contraposición a las revoluciones que inauguran nuevas etapas de desarrollo, el capitalismo decadente, tanto en la paz —que significa crisis— como en la guerra nada ha hecho para modificar las dos leyes fundamentales del desarrollo capitalista —es decir, por una parte la ley del valor y el plusvalor, y por otra la ley de la concentración y la centralización del capital. Son la raíz de la crisis general del capitalismo mundial, privado o estatal. Si antes las crisis económicas bastaban para destruir el capital obsoleto y reiniciar el ciclo de crecimiento, ahora ni siquiera una crisis tan catastrófica y prolongada como la que sobrevino durante la década de 1930 pudo renovar la producción de valor. Como lo señalaron algunos economistas académicos incluso de la jerarquía de Simon Kuznets:

Por consiguiente, la aparición del violento régimen nazi en uno de los países de mayor desarrollo económico del mundo suscita graves interrogantes acerca de la base institucional del crecimiento económico moderno —puesto que puede mostrar tan bárbara deformación como resultado de dificultades pasajeras.³¹⁶

Además, incluso en tan bárbaras condiciones, la producción de valor que "liquidó la desocupación" echó los cimientos del holocausto. La competencia internacional alcanza niveles de salvajismo en la guerra mundial. El crecimiento fenomenal de Europa occidental durante la década de 1950 no fue sino la prueba complementaria de que el renovado crecimiento dependía de la destrucción igualmente fenomenal de capital en el holocausto de la segunda guerra mundial. Las contradicciones se acentuaron a medida que el crecimiento de la producción significó el aumento de capital, así como su concentración y centralización. Por consiguiente, era inevitable que esta expansión se limitase al séptimo elitista del mundo, es decir, a los países industrializados, excluyendo del todo a las naciones subdesarrolladas. La industrialización de los países subdesarrollados fue una tarea inde- seada; y más aún, para el capitalismo una tarea imposible.

Así, el "retorno" de Estados Unidos, durante la década de 1960, a un lugar de preeminencia entre las grandes naciones, con su crecimiento "sensacional" (y no sólo en el campo de los armamentos, sino en la producción industrial) fue también el factor que confirió un carácter total a

³¹⁶ Simon Kuznets, *Postwar Economic Growth*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1964.

la crisis. Y fue así porque, al margen de las fuerzas "económicas", la resistencia vietnamita por una parte y por otra la revolución negra en los propios Estados Unidos, procesos que a su vez determinaron el nacimiento de una nueva generación de revolucionarios, impidieron que Estados Unidos hiciera gravitar su poderío económico. Hubo una sucesión de presidentes, y todos lamentaron el "inmerecido" malestar que el país soportaba, en momentos en que Estados Unidos continúa ocupando el primer lugar en el mundo por la riqueza económica, el poder militar y la capacidad industrial, sin hablar del arsenal nuclear. Y" así, el imperialismo norteamericano puede apoyarse en el oro acumulado en Fort Knox e ingresar "competitivamente" en el mercado mundial sólo cuando impone la devaluación del marco alemán, la devaluación del yen japonés (sin hablar de su propio dólar), y sobre todo cuando *se subordina* a la etapa mundial del capitalismo —el capitalismo de Estado— lanzando su propia "Nueva Política Económica" (las Fases de Nixon) de controles de los precios y los salarios, y especialmente de éstos. En una palabra, incluso el coloso norteamericano se ve obligado a seguir la vía capitalista de Estado, *imponiendo* el aumento de la productividad del trabajo no sólo a través de la automatización y la aceleración de la cadencia, sino también mediante el control estatal y la desocupación como rasgo *permanente* de la producción "científica".

El mercado mundial es el instrumento mediante el cual las naciones más avanzadas en el campo de la producción mundial explotaron no sólo a los países subdesarrollados, sino también a los desarrollados. Así, a despecho del "milagro de la década de 1950" en el desarrollo de Europa occidental, se describió al mastodonte norteamericano, para usar la frase de Harold Wilson, como una forma de "servidumbre industrial". Mientras el milagro duró, se creó un nuevo fetichismo del crecimiento. Se esgrimieron muchas cifras para demostrar que, en contraste con la crisis y las secuelas de la segunda guerra mundial, Europa occidental ya no sufría las consecuencias de todo lo que ocurría en Estados Unidos. Se admitía que, en su totalidad, incluso en períodos de casi estancamiento como el de la década de 1950, la economía norteamericana de todos modos era tan importante como la totalidad de Europa industrializada. De todos modos, se afirmó que como Europa occidental entendía y practicaba el planeamiento, pues los gobiernos habían asumido un papel tan importante en las economías, estos países tecnológicamente desarrollados no sólo estaban a cubierto de las grandes crisis, sino que además "lo que adopta la forma del

ciclo comercial es actualmente sobre todo un reflejo de las fases de la política oficial".³¹⁷

En realidad, se trataba exactamente de lo contrario. El fetichismo del crecimiento ocultaba las crisis comerciales, como si éstas fueran sólo decisiones oficiales temporales. Ahora bien, las decisiones oficiales se orientan todas hacia el crecimiento y la "independencia" respecto de la industria norteamericana, pero el movimiento real tiene la dirección contraria; la afirmación de que "la pauta ha cambiado totalmente desde 1958"³¹⁸ apenas puede sostenerse. Y tampoco la entrada de Gran Bretaña en el Mercado Común, en 1973, resta validez a esta afirmación.

También en esta esfera la cuestión es que planear o no hacerlo ha dejado de ser el problema esencial, en primer lugar porque no constituye una panacea, y mucho menos un sustituto de una reorganización fundamental de las relaciones de producción. No pretendemos afirmar que el planeamiento no es un rasgo del capitalismo moderno;³¹⁹ incluso donde se lo rechaza por completo, como en Estados Unidos, de hecho se lo aplica. La ilusión de que en Estados Unidos, el típico país de la "empresa privada", no hay plan estatal, no es más que un ejemplo de lo que Marx denominó "la persistencia de un prejuicio popular".³²⁰

Para comprobar la interferencia estatal en la economía, el planeamiento estatal que de hecho determina la orientación de las inversiones del capital privado y su dominio total sobre el campo de la ciencia, es suficiente considerar las estadísticas correspondientes a los años entre el momento actual y la crisis.

1] Las erogaciones federales insumen por lo menos el 10 por ciento de la producción total de bienes y servicios, incluso en la "sensacional década de 1960", en la cual hubo inversión de capital privado. Con respecto a la década de 1950, durante la cual hubo escaso movimiento económico, de hecho sólo el gobierno realizó inversiones de capital.

2] Los suculentos contratos militares no implicaron la posibilidad de mantener el capital privado en el territorio norteamericano cuando se

³¹⁷ Maddison, *Economic growth in the West*, p. 99.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 160.

³¹⁹ Véase el estudio de Andrew Shonfeld titulado *Modern capitalism, the changing balance of public and private powers*, Londres, Oxford University Press, 1965 [hay edic. en esp. La palabra "público" es el eufemismo que encubre la intervención estatal en la economía. Véase también un análisis del capitalismo de Estado del mismo período: Michel Kidron, *Western Capitalism Since the War*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1968 [hay edic. en esp.]

³²⁰ *El capital*, vol. I, p. 69.

obtenían ganancias más elevadas con la inversión en Europa, mientras que su "reducida" rentabilidad en Estados Unidos era inevitable a causa de la preponderancia del capital constante. El tipo de control estatal de la economía y especialmente de los salarios aplicado por Nixon, en efecto invirtió esa tendencia hacia 1972: las ganancias aumentaron vertiginosamente. Pero otro tanto ocurrió con la inflación, y la desocupación no desapareció; tampoco se resolvió la crisis del dólar. Nada pudo resolver el "malestar" del país. En 1973, con dos devaluaciones del dólar —un hecho sin precedentes— en el lapso de catorce meses, C. Fred Bergsten, de la Institución Brookings, advirtió la posibilidad de que "concluyese una generación de pnz económica".

3] En 1967 el gobierno gastó no menos de 24 000 millones de dólares en investigación y desarrollo. Esta cifra es superior al producto bruto nacional de todos menos doce países del mundo. Mientras a principios de la segunda guerra mundial la inversión en investigación representaba sólo el 3 por ciento de las sumas totales dedicadas en el país a la investigación, ahora constituye nada menos que el 63 por ciento del total.

4] Culminando todo lo demás, vemos la militarización de la economía. Incluso antes de la escalada de la guerra de Vietnam, ese proceso se había desarrollado con ritmo fantástico. Veamos lo que escribieron Wasili Leontief y Marvin Hoffenberg:

El gobierno federal de Estados Unidos ha venido gastando poco más de 40000 millones de dólares anuales en el mantenimiento de la estructura militar y la producción de armas. Estos desembolsos han absorbido aproximadamente el 10 por ciento del producto bruto nacional, y han superado en varios miles de millones la inversión combinada anual neta en la manufactura, los servicios, las industrias, los trasportes y la agricultura.³²¹

Émile Benoit, que compiló este volumen acerca del desarme, muestra la acentuada caída de la producción industrial y el aumento de la desocupación que siguió a la terminación de la guerra de Corea. Más aún, cuando se atenuó el proceso de militarización, no aumentó en absoluto la inversión de los productores de equipos duraderos, de modo que hasta 1958-1961 era un 16 por ciento inferior al nivel de 1956.

La militarización de la economía mundial desmiente el crecimiento supuestamente milagroso de la "fenomenal década de 1950" y la

³²¹ Este artículo ha sido incluido en Émile Benoit y Kenneth E. Boulding, *Disarmament and the economy*, Nueva York, Harper & Row, 1963, p. 89.

"sensacional década de 1960". En el capítulo 9, "Pasiones y fuerzas nuevas", demostraremos que estos fenómenos llegarán a ser "sensacionales" por razones contrarias a las que citan los economistas —en efecto, se trata de un período durante el cual las masas se oponen por doquier a los regímenes, prósperos o no. En Estados Unidos, donde se concentra la atención en la economía, sólo necesitamos destacar el hecho de que los países "socialistas", así como los de capitalismo privado, incluyen el rubro de la militarización de sus respectivas economías como si se tratara de un proceso de auténtica industrialización. Pero este tipo de industrialización no contribuye a industrializar a los países tecnológicamente subdesarrollados, del mismo modo que la ayuda "occidental" al proyecto Volta en Ghana o la ayuda rusa a la represa de Aswan, en Egipto, no implican la industrialización de la economía total de estos países, ni los convierte en naciones tecnológicamente avanzadas. El Anuario Estadístico Ruso de 1966 indicaba la participación "socialista" en la producción industrial de todo el mundo:

Participación "socialista" en la producción industrial del mundo

1917 Menos del 3 por ciento
1937 Menos del 10 por ciento
1950 Aproximadamente el 20 por ciento
1955 Aproximadamente el 27 por ciento
1965 Aproximadamente el 38 por ciento

Todos los países socialistas, incluida la Unión Soviética, que en sí misma representa casi un quinto de la producción industrial del mundo.

FUENTE: Narodnoe chozjajstvo SSSR v 1965 g., Statistoeskij ezegodnik, Centralnoe statisticeskoe upravlenie (Moscú, 1966), p. 82.

Con el fin de explicar por qué, a pesar de todo el crecimiento de la producción industrial, y medio siglo largo después de la revolución rusa, el nivel de vida de los obreros todavía tenía que "alcanzar" al que prevalece bajo el capitalismo privado, los comunistas se vieron obligados a retornar al eje de toda la producción capitalista, es decir, la productividad del trabajo. Como ésta es más elevada en Occidente, y sobre todo en Estados Unidos, hallaron una solución totalmente capitalista al problema: dijeron a los obreros que tenían que trabajar cada vez más. Ésta es la única razón "por la cual el trabajador de Estados Unidos obtiene mejores salarios que el

trabajador polaco".³²² Las huelgas de 1970 en Polonia eran prueba cabal de que los obreros rehusaban aceptar este tipo de "razonamiento".

El resorte de la producción estatal que se autodenomina comunismo es precisamente el mismo del capitalismo privado —la ley del valor inseparable del plusvalor—, es decir, el pago de la fuerza de trabajo al "valor", o la explotación de la fuerza de trabajo que es inseparable de la extracción de horas de trabajo no pagado. El plan estatal que ha sido bautizado "socialismo" en definitiva vino a parar en la norma definida siempre por Marx como "el plan despótico del capital". La militarización de la economía, que ha asumido formas gargantuescas en un mundo dotado de armas nucleares, agrava todavía más la crisis general. No hay modo de evitar las ramificaciones de la producción de valor que extrae plusvalor — horas de trabajo no pagadas— de la fuerza de trabajo viva, pero al mismo tiempo arroja a un número cada vez más elevado de obreros a las filas de los desocupados. El único rasgo "nuevo" en el mundo automatizado moderno es la ferocidad de la competencia mundial que conduce a la guerra mundial. Sean cuales fueren las diferencias entre la producción estatal y la privada, las leyes fundamentales del capitalismo —la ley del valor y el plusvalor, así como la concentración y la centralización del capital— se aplican interna y externamente.

Esta afirmación es aplicable también a la relación entre los países avanzados y subdesarrollados. Así, en la relación con Egipto o incluso con su ex aliado China, Rusia no difiere fundamentalmente de Estados Unidos en su relación con América Latina o África. El capitalismo de Estado no puede industrializar a los países subdesarrollados, del mismo modo que no puede hacerlo el capitalismo privado. En todos los casos, las revoluciones tecnológicas aumentaron aún más la magnitud del capital acumulado necesario para mantener el crecimiento dinámico de la producción automatizada, redujeron la magnitud de la fuerza de trabajo viva necesaria, comparada con la del trabajo muerto o capital, y de ese modo determinaron el descenso de la tasa de la ganancia.

Por ejemplo, Estados Unidos no sólo no industrializó a los países no industrializados, sino que invirtió en Europa occidental, donde la tasa de ganancia era superior, y de ese modo mereció que en su caso se hablase de "servidumbre industrial", sin hablar de que ni siquiera esa actitud contribuyó a evitar la crisis permanente de la economía norteamericana. Con respecto a la posibilidad de ayudar a los países tecnológicamente subdesarrollados con el fin de que "salten" algunas etapas de la

³²² "Whither modern capitalism?", *World Marxist Review*, diciembre de 1967.

industrialización, se olvidó muy pronto de que la energía atómica y las máquinas automatizadas podían reducir casi a la nada los milagros bíblicos. No se ha ofrecido a estos países esta tecnología avanzada, si bien en otras naciones ya hay usinas de electricidad alimentadas por energía atómica. Rusia afirma tener planes que contemplan explosiones en áreas estériles, con el fin de formar lagos. Los altos círculos empresarios de Estados Unidos afirman que están trazándose planes con el fin de formar un enorme puerto en Alaska septentrional, mediante una sola explosión atómica. Pero si se utilizara la energía atómica para crear lagos en los desiertos del Sahara y el Gobi, y para mover montañas de modo que la lluvia cayese donde ahora hay sequía, si todo esto no representase una serie de sueños utópicos, sino posibilidades tecnológicas actuales, de todos modos implicaría el colmo de la ingenuidad imaginar que el capitalismo, privado o estatal, intentará realizarlos.

El capitalismo no sólo no lo hará en beneficio de los países subdesarrollados, sino que ni siquiera puede hacerlo para sí mismo. La Rusia de Brezniev, como las empresas privadas norteamericanas que exigen contratos del tipo "costo más utilidad", tienen que gastar miles de millones en el desarrollo de cohetes, no para realizar la tan mentada exploración espacial, sino en vista de la producción de missiles balísticos intercontinentales. Los dos polos del capital mundial están muy ocupados obligando a la ciencia a trabajar para una guerra nuclear, una guerra que bien puede significar el fin de la civilización según la hemos conocido. No sólo Francia, sino la China de Mao se esfuerzan por ingresar al exclusivo club nuclear. Y por las mismas razones: el dominio de la fuerza de trabajo *mundial*; pues en último análisis, la fuerza de trabajo, la *fuerza de trabajo viva* —es decir, la fuerza de trabajo cristalizada y no pagada— es la única fuente de plusvalor.

De ahí que la crisis tenga un carácter tan total: el trabajo ya no consentirá ser un mero objeto. Que el mundo subdesarrollado lo perciba con particular claridad revela la acentuada madurez política de nuestra época y el "conocimiento total" de que dicha relación del capital con el trabajo *nunca* ha conducido a una industrialización integral o a un modo de vida diferente para las masas. Así, si realizamos un examen global —abarcando medio siglo— la distancia entre Asia —excepto Japón— y África por una parte y los países tecnológicamente industrializados por otra, había llegado ya a ser tan considerable que cuando Rusia y Japón pasaron al sector industrializado, el cambio apenas influyó sobre la población total del mundo; los dos países representaron sólo 300 millones

en una población total cercana a los 2 000 millones. ¡Y ese cálculo ³²³ no tiene en cuenta a América Latina ni a Europa oriental!

Por lo tanto, si consideramos el problema integral de la relación de los países desarrollados con los subdesarrollados en el mundo de la segunda posguerra, incluyendo por supuesto a las dos naciones mencionadas entre las desarrolladas, la situación de ningún modo ha mejorado. La verdadera extensión del abismo cada vez más amplio e infranqueable se manifiesta cabalmente si consideramos la situación de un país subdesarrollado de Asia: nos referimos a India. En 1958 el producto bruto nacional per cápita de Estados Unidos fue 2 324 dólares comparado con sólo 67 dólares en India —es decir, ¡una proporción de 35 a 1! El capitalismo no tiene modo de superar esta fantástica disparidad.

La situación no mejora mucho si comparamos a Rusia con China. Es verdad que su colaboración a principios de la década de 1950 fue mucho más eficaz que cuanto pudimos ver en el mundo occidental, y que China, comparada con India, ciertamente tuvo y tiene un más elevado índice de crecimiento, así como un profundo movimiento social en contraposición a la economía aldeana estática de India, con sus restricciones de castas y la deificación de las vacas. Pero el hecho de que China no se sintiera satisfecha con el ritmo de la industrialización y de que el conflicto chino-soviético se convirtiese en conflicto mundial puede medirse estadísticamente si continuamos comparando a los países subdesarrollados con el coloso norteamericano. Por sí sola California produjo más que China, con sus 700 millones de habitantes: 84 000 millones de dólares contra 80 000 millones. África —oriental, occidental y del Norte, aun incluyendo la próspera África del Sur del apartheid— produjo apenas un poco más que Illinois: 50 000 millones de dólares contra 48 000 millones. En una palabra, así como no hay solución por la vía del capitalismo privado, tampoco la hay por el camino del capitalismo de Estado que se autodenomina comunismo.

B. ¿Nuevas relaciones humanas o tragedias como Biafra?

³²³ Kuznets, *Postwar economic growth*. Lo que el profesor Kuznets actualizó en su obra de 1971, *Economic growth of nations*, debe complementarse con una obra acerca de los países tecnológicamente subdesarrollados: Irving Louis Horowitz, *Three worlds of development*, Londres, Oxford University Press, 1966. Véase también el estudio de Gunnar Myrdal, *Asian drama*, Nueva York, Pantheon, 1968 [edic. esp., *La pobreza de las naciones*, México, Siglo XXI, 1975], y las obras de René Dumont acerca de África y Cuba.

De todos modos, el neocolonialismo no podría haber renacido tan fácilmente en África si la situación revolucionaria hubiese continuado profundizándose. La dialéctica de la revolución, que arrancó a los Estados africanos del dominio del imperialismo demostró que con el ascenso de la revolución pueden hacerse milagros. La originalidad de la revolución reside en que altera de tal modo la experiencia humana que se crean relaciones humanas completamente nuevas. Estas nuevas relaciones humanas eliminan la separación del sujeto y el objeto. La liberación de energías inexploradas, que conmovió imperios y conquistó la libertad, también obligó a los Estados imperiales a ayudar a sus ex colonias. O también, por ejemplo el caso en que De Gaulle privó a Guinea incluso de sus teléfonos, la audacia de los guineanos inspiró a la izquierda francesa, que acudió en ayuda de aquéllos. Por lo tanto, el elemento fundamental fue la confianza de las masas en que ellas, y no las cosas muertas —las máquinas o la *falta de máquinas*— podían conformar el curso de la historia.

La espontaneidad de su acción unificada en efecto asestó golpes a la ley del valor —es decir, arrebató a los gobernantes las decisiones acerca de la producción. Precisamente porque las masas africanas sintieron inicialmente que eran no sólo músculo sino razón, y que controlaban su propio destino, se manifestó lo que Marx denominó antaño un nuevo principio dinamizador. El resultado fue el aumento de la producción aun en sociedades cuya economía se limitaba a un solo producto. La recaída de África en los golpes militares nada tiene que ver con la longevidad del dominio al estilo de los colonos que ha afligido a gran parte de América Latina. Como la situación continúa siendo fluida y las masas de ningún modo tienen una actitud apática, es necesario considerar con más ecuanimidad la naturaleza de los golpes. Así como la visión de la libertad irrestricta permitió obtener la descolonización, el aislamiento de los líderes respecto del mismo pueblo que hizo la revolución determinó la subordinación de estos países a los poderes estatales del mundo actual y a la aparición del neocolonialismo.

Como el problema de África es concreto al mismo tiempo que fundamental en relación con las batallas contemporáneas —incluso la batalla por el espíritu de los hombres— se hace necesario examinar mejor las cuestiones debatidas. La repulsiva realidad de la guerra civil nigeriana reveló que Nigeria nunca había sido "una nación" —ni siquiera cuando era colonia, y tampoco cuando obtuvo de Gran Bretaña la libertad política nominal (muy nominal); y que lo era menos todavía cuando se convirtió en presa codiciada de *todas* las grandes potencias, apenas se descubrió

petróleo en Nigeria oriental. Siempre estuvo dominada por los emires del norte, y hacia octubre de 1966 unos 30 000 ibos habían sido masacrados³²⁴ y otros 2 millones fueron rechazados hacia la región oriental,³²⁵ e invadidos por tropas "federales" poco después que la región declaró su independencia, bajo el nombre de República de Biafra.

La ironía del asunto consistió en que los ibos fueron los primeros nacionalistas nigerianos, y los que más se esforzaron por crear la mística de Nigeria como nación durante la lucha por la libertad destinada a sacudir el dominio del imperialismo británico. Ciertamente, fueron los primeros que comenzaron a luchar por la libertad, durante la década de 1930. En la más rigurosa tradición del nacionalismo africano, que siempre había sido universalista, Nnamdi Azikiwe (Zik), a quien puede considerarse con razón el padre del nacionalismo nigeriano, al principio condenó el nacionalismo territorial. Que trabajara en pro de la independencia nigeriana desde su autoexilio de Accra en 1935, o que lo hiciera desde Lagos (en 1937 y después) el espíritu que animó su actividad y a los periódicos que fundó fue el que expresó integralmente por primera vez en su libro *Renascent Africa*, es decir, la liberación del continente africano sometido al colonialismo europeo.

La originalidad del nacionalismo africano no se perdió cuando las realidades y los factores de complejidad de la lucha por la libertad obligaron a desarrollar las luchas reales dentro de los límites "nacionales" establecidos por el imperialismo occidental. Y no modificó su carácter cuando dejó de ser una idea difundida por pequeños grupos de intelectuales y se convirtió en movimiento de masas. Esta afirmación es particularmente aplicable a Nigeria, donde desde el comienzo Zik concentró su atención en

³²⁴ Véase Stanley Diamond, "Who killed Biafra?", *New York Review of Books*, 26 de febrero de 1970, p. 17. Véase también mi trabajo "Nigeria: a retreat, not a victory", *News & Letters*, enero de 1968.

³²⁵ Poco antes de la caída de Enugu, recibí una carta de un amigo residente allí, que me decía lo que a su juicio era obvio para todos, a saber, que para los ibos no había alternativa; no se trataba de abstracciones ideológicas, sino de la supervivencia o el exterminio. El autor de esta carta siempre se consideró marxista-humanista. En la época de la masacre de julio de 1966 había sido un organizador sindical en el cinturón medio, y apenas pudo salvar la vida. Este joven, que estaba próximo a la treintena, aunque era ibo nunca había vivido en la región oriental, a pesar de lo cual escribió: "Mientras viva, jamás saldré de la región oriental, no porque soy ibo, sino porque soy africano." Murió en esa región. La victoria de Nigeria no la convirtió en una nación, y mucho menos calmó el hambre de libertad de los ibos.

la juventud militante de todas las tribus, la nueva generación que, bajo la influencia de la segunda guerra mundial, quería "la libertad ahora".

Hacia 1945 una nueva fuerza —el movimiento obrero organizado— apareció en la escena histórica, en el curso de una huelga general. De todos los líderes del nacionalismo nigeriano, incluidos los yorubas, que preferían el "nacionalismo cultural" y el regionalismo, Zik fue el único que apoyó la huelga general, con lo cual infundió un carácter proletario diferente a su nacionalismo nigeriano. Se convirtió inmediatamente en héroe nacional. No necesitamos aclarar que no fue porque él solo o los ibos en general hubieran "creado" el nacionalismo nigeriano. La verdad es al mismo tiempo menos mágica y más profunda. La alineación con el movimiento obrero reveló la existencia de una nueva fuerza unificadora del nacionalismo nigeriano, que se manifestó *en el seno* de la entidad colonial denominada Nigeria.

Aunque sólo unos pocos norteños habían participado en la huelga general, fue el comienzo de un movimiento nacionalista nigeriano en el norte, dirigido no por conservadores con el iónico fin de oponerse al nacionalismo "sureño" militante sino por militantes norteños. Facilitó su trabajo el hecho de que una página del periódico de Zik estuviese escrita en hausa. Por supuesto, no se trataba sólo de un problema de idioma, sino del nacionalismo difundido en esa lengua —un nacionalismo que se oponía tanto al imperialismo británico como a su propia clase gobernante. Es cierto que el nacionalismo nigeriano del norte nunca tuvo el apoyo de masas con que contó en el sur, y sobre todo en el este. Es cierto que cuando el norte "como un todo" abrazó el "nacionalismo" lo hizo únicamente porque tenía la certeza de que contaba con el apoyo del imperialismo británico en su aspiración a gobernar la Nigeria "independiente", y de que, una vez que asumiera el poder, Zik colaboraría estrechamente con Balewa para negar la democracia al medio oeste, es decir, a los yorubas.

No es cierto que el nacionalismo nigeriano agotase su contenido con estos elementos. Por ejemplo, consideremos la asamblea de 1962 convocada por el Congreso Nacional de los Sindicatos, el Congreso de la Juventud Nigeriana y el Consejo de Arrendatarios de Lagos para protestar contra el presupuesto de austeridad del gobierno. El orador más aplaudido fue un joven hausa que describió las condiciones de vida y trabajo de las *talakawa* (masas campesinas) en el norte, donde las condiciones no eran "diferentes de las que prevalecían cuando éramos colonia", porque ahora, "con la ayuda de Zik", la opresión de "nuestros emires" sobre las *talakawa* está teñida de "nacionalismo". "Lo que necesitamos —concluyó— es una

auténtica revolución. Necesitamos desembarazarnos de los granujas del Parlamento."

Es cierto que, lo mismo que la junta militar de Lagos (que recibe ayuda de Rusia), el imperialismo británico quiere intacta a Nigeria por lo que Marx en su tiempo denominó el sostén del orden. Pero el neocolonialismo no surgió del nacionalismo nigeriano. Hacia 1950 la guerra fría había llegado a las costas de África, y el conflicto global entre los dos titanes nucleares modificó drásticamente el carácter, no sólo del nacionalismo nigeriano sino de todo el nacionalismo africano.

Hasta la década de 1950, incluso cuando un fundador como Zik se alejó del punto culminante alcanzado en 1945-1948 y comenzó a jugar el juego del nacionalismo de acuerdo con las reglas establecidas por el imperialismo británico, el hecho no influyó sobre el movimiento de la juventud zikista, que continuó funcionando sin él. Más aún, la actividad revolucionaria al principio se intensificó, de modo que cuando los británicos prohibieron el movimiento zikista, éste sencillamente adoptó el nombre de Movimiento de la Libertad y continuó su lucha contra "todas las formas de imperialismo y por la creación de una República de Nigeria libre y socialista, combatiendo dentro y fuera del Parlamento y utilizando tácticas revolucionarias no violentas".

En cambio, hacia fines de la década de 1950 la presión de las fuerzas objetivas, del vórtice del mercado mundial y la nueva etapa de la lucha imperialista por el dominio político del mundo llegó a ser irresistible para los líderes nacionalistas que ya no dependían de la espontaneidad y la autoactividad de las masas que confirieron realidad a la independencia política. En cambio, comenzaron a "tomar partido" —"el este" o "el oeste"— como sustituto de la profundización de la revolución africana.

El mismo fenómeno se percibe con igual facilidad en Ghana, el primer país que conquistó la libertad, y el primero que comenzó a avanzar por el camino de la independencia. También allí el abismo entregos dirigentes y los dirigidos se ensanchó tanto que estalló una huelga general. Hacia 1961 Ghana desbordaba de planes —un plan trienal de desarrollo, un plan septenal en pro del "trabajo y la felicidad"— pero estos planes, aunque perseguían nada menos que el crecimiento industrial autónomo para 1967, iban de la mano con un ahorro obligatorio del 5 por ciento. El día que se recibieron los sueldos con esta reducción del 5 por ciento, estalló la huelga general en el sector más industrializado de la economía.

Ghana fue un país africano que en efecto intentó diversificar la producción. A pesar de que el cacao continuó siendo la principal producción, con el proyecto Volta Ghana había iniciado la creación de un

complejo industrial. Fue precisamente en Secondi- Takuaridi donde los trabajadores ferroviarios, los estibadores, los empleados de comercio, los empleados del gobierno y las mujeres del mercado se unieron a la protesta contra la reducción del salario. Estos trabajadores tuvieron el apoyo de los obreros del transporte en Accra y Kumasi. La reacción de los dirigentes fue exactamente la que manifiestan por doquier. Los dirigentes obreros de la huelga fueron arrestados. Los funcionarios sindicales que habían apoyado a la base fueron expulsados de las organizaciones y el Partido Popular de la Convención. Se obligó a los obreros a retornar al trabajo.

Estos procesos internos, y no el neocolonialismo, fueron el factor que amplió la distancia entre dirigentes y dirigidos. Al mismo tiempo, el aislamiento respecto de las masas determinó que los líderes jugaran el juego de la neutralidad en la escena política mundial, en la cual se mostraban más neutrales frente a uno de los polos de capital que al otro, *sin obtener ventajas de ninguno*. De ese modo, toda la economía fue absorbida por el mercado mundial de un modo tan decisivo que la caída del precio del cacao, la principal producción, fue la base del derrocamiento del régimen de Nkrumah. No se llegó a este resultado de un modo súbito, o mediante un solo golpe; fue más bien la culminación de un movimiento que había comenzado unos dos años después de la independencia, cuando el objetivo por el cual las masas habían luchado y vencido —la libertad política— se convirtió en una frase vacía sin base material.

Cuando llegué a Accra, en abril de 1962, las huelgas masivas habían concluido. Se organizó el Congreso de los Sindicatos bajo el lema "Hacia el nkrumahismo". Cuando entrevisté al señor Magnus-George, subsecretario de la Federación de Sindicatos de Ghana, no me referí a la huelga, sino a la pérdida de independencia del movimiento sindical a causa de su fusión con el Partido Popular de la Convención. Un hombre airado, el señor Magnus-George, habló con acento beligerante:

No vemos las razones por las cuales los europeos nos preguntan siempre por qué somos parte integral del Partido Popular de la Convención. No les corresponde decirnos lo que debemos hacer. Vivimos en un país libre y podemos hacer lo que nos plazca. Somos parte integral del Partido Popular de la Convención, y no tenemos fichas sindicales separadas. Nos proponemos aumentar la productividad con el plan trienal del desarrollo (julio de 1961 a julio de 1964)... A usted le interesará mucho saber que siempre que se suscita un malentendido con el Estado, y los trabajadores suspenden el trabajo, una vez resueltas las quejas trabajan gratuitamente para recuperar el tiempo perdido.

No era la versión que recibí de los propios trabajadores o de otros sindicalistas africanos que debían tratar con los sindicatos de Ghana; éstos se ajustaban al lema de la propaganda sindical de Alemania oriental: "Derrotemos al imperialismo con realizaciones económicas a través del compromiso de aumentar la productividad." Así, M. E. Hallow, que dirigía la Unión Obrera de Gambia, y a quien Magnus-George había caracterizado como un "lacayo del imperialismo", me dijo:

Siento el mayor respeto por el presidente Touré y Nkrumah como luchadores; intentan adaptar el socialismo a la realidad africana; pero, para ser realistas, debemos reconocer que la AATUF [Federación sindical] fue creada por razones ideológicas. Y ahora, en Ghana, afirman que las huelgas obreras implican "indisciplina laboral". Nunca aceptaremos esa actitud frente al movimiento obrero. No nos someteremos a una organización que afirma que las huelgas obreras son "indisciplina laboral".

Un veterano de la organización sindical agregó:

El viejo proverbio afirmaba: "El sol nunca se pone en el Imperio Británico, y los salarios jamás se levantan", y ahora estamos afrontando el mismo tipo de situación. Lo que nuestros nuevos dirigentes no advierten es que las organizaciones se crean con mucha rapidez, especialmente entre los jóvenes, pero también desaparecen prontamente. Pero las revoluciones nunca se detienen. Tendremos la nuestra.

El mismo tema se manifestaba en general. Mientras el presidente Senghor hablaba con mucha elocuencia del socialismo africano, el país mismo apenas había sufrido cambios económicos fundamentales desde la conquista de la independencia política. Senegal continúa siguiendo de cerca los pasos de Francia, y no sólo en el área de la política exterior. La verdad es que la relación del trabajador con la administración en el lugar de producción, y la relación de las grandes masas de consumidores con el pequeño comercio son más o menos las mismas que existían antes de que se conquistara la independencia política. Más aún, un amigo africano se sintió tan irritado mientras pasábamos de los bellos y anchos bulevares de Dakar a las callejuelas de los barrios bajos, y en el camino atravesábamos los mercados cuyos propietarios no son africanos, que dijo acremente:

"Cuando iniciemos la segunda revolución, estos colonos blancos convertirán a Dakar en otra Argelia."³²⁶

Ese tipo de comentario no se limita a África occidental. Ni a los países en los cuales casi no hubo cambios en el estado de subordinación económica a la "madre patria" después de la conquista de la independencia política, ni en las naciones en las que los militares derrocaron a los líderes que conquistaron la independencia. También se extiende a África oriental, y también en ese caso no sólo a países en los cuales existe un partido opositor que señala una vía de desarrollo diferente, como es el caso de Kenia,³²⁷ sino también a Tanzania,³²⁸ donde Julius Nyerere ha modificado el curso de su política en el problema de la industrialización y en relación con la *élite* actual de su propio partido. Si para los extranjeros la famosa Declaración de Arusha, formulada por Nyerere, parece ser simplemente el reconocimiento de la "validez" de las ideas de René Dumont en *África arrancó mal*, la importancia que Nyerere atribuye al desarrollo agrícola más que a los resultados industriales espectaculares, *porque* el 75 por ciento de la población de Tanzania vive de la tierra, es una confrontación no sólo con las realidades económicas de África sino con el autodesarrollo teórico de los africanos.

El aire de superioridad de los no marxistas, que aluden a la "engañosa sencillez de la dialéctica",³²⁹ implica excesiva complacencia, y no les permite llegar a conocer ni la dialéctica marxista ni la realidad africana, según la entienden los africanos y no los norteamericanos. Quienes intentan equiparar el marxismo que es una teoría de la autoemancipación de los seres humanos, con el comunismo, que es la práctica de la explotación

³²⁶ Quizá deba registrar también el humor más reciente de los "clandestinos" (juventud de izquierda) de Senegal: "El maquiavelismo es un aspecto tan específico de su erudición y su poesía que cuando finalmente desencadenemos una revolución, Senghor se propondrá para dirigirla."

³²⁷ Véase Oginga Odinga, *Not yet Uhuru*, Nueva York, Hill & Wang, 1967: compárese este trabajo con un enfoque temprano, Mbiyu Koinange, *People of Kenya speak themselves*, Detroit, News & Letters, 1955.

³²⁸ Véase especialmente Seth Singleton, "Africa's boldest experiment", *Africa Report*, diciembre de 1971. Las últimas noticias acerca del desarrollo de Tanzania se vinculan con un importante proyecto chino en África —el ferrocarril Tan-Zam de Dar es Salaam al cinturón cuprífero de Zambia—, una obra que, de acuerdo con el *New York Times* (4 de febrero de 1973) "según se informa está adelantada en más de un año, y quizá pueda terminarse en 1974".

³²⁹ Christopher Bird, "Scholarships and propaganda". *Problems of Communism*, marzo-abril de 1962.

capitalista de Estado, no pueden realizar un enfoque objetivo y racional de la teoría y la práctica. Incluso si Nyerere no se considerase (como en efecto lo hace) un socialista independiente, de todos modos sería evidente que en todos los países del África recientemente independizada la gran mayoría de los habitantes, y sobre todo los jóvenes, consideran que el socialismo es el único camino que lleva a la libertad real, rechazan sin más el capitalismo, y tienen la certeza de que las "simientes de la revolución" que fueron plantadas no podrán ser destruidas, ni siquiera por obra del poder superior de los países tecnológicamente avanzados, que exploran el espacio externo mientras matan a millones y permiten la muerte por hambre de otros tantos.

Esta actitud es general en todas las capas de africanos. Incluso en las reuniones formales de las Naciones Unidas, los líderes africanos expresan su acuerdo con Marx, de quien creen que se aproxima a las realidades de África más que los africanistas vivos. Así, en la segunda UNCTAD (Conferencia de las Naciones Unidas para el Comercio y el Desarrollo) organizada en Nueva Delhi en febrero de 1968, el director de planeamiento económico de Malí citó la afirmación de Marx: "Las condiciones económicas del hombre determinan su conciencia social, no su conciencia social las condiciones económicas", con el fin de advertir a Occidente acerca del futuro.

Como demostramos antes, el tan zarandeado uno por ciento del PBN que el "Occidente cristiano" debía reservar con destino al desarrollo de los países afroasiáticos que habían conquistado la independencia, aunque representaba una cifra muy reducida nunca se convirtió en realidad. Más aún, la disminución de la ayuda sobrevino precisamente cuando la participación del comercio de los países subdesarrollados en el mercado mundial descendió del 27 por ciento en 1953 al 19 por ciento en 1967,³³⁰ y los precios de los artículos primarios volvieron a descender un 7 por ciento, mientras los productos manufacturados que los países subdesarrollados debían importar aumentaron un 10 por ciento. Como dijo Wahne Sangare de Liberia: "Y lo que es peor, ellos [los países desarrollados] sienten escasa culpa moral por este aumento de la distancia entre los dos mundos."³³¹ Así, después de dos meses enteros de discusión, los 1 600 delegados que representaban a 121 Estados miembros y a 44 organizaciones

³³⁰ Y al 18 por ciento en 1968, de acuerdo con la última reseña de las Naciones Unidas en 1970 (*World Economic Survey, 1968*, Nueva York), que revela además el fracaso de toda la "década del desarrollo". Véase también Pierre Jalée, *The pillage of the Third World*, Londres, Monthly Review Press, 1968.

³³¹ "United Nations Report", *Africa Today*, agosto-septiembre de 1968, p. 30.

internacionales abandonaron la asamblea de la UNCTAD con un buen caudal de cólera contenida ante la inercia y la indiferencia de las grandes potencias.

Con respecto a 1973, en su "Reseña Económica Africana" correspondiente al año 1972 *The New York Times* (4 de febrero de 1973) se vio en tales dificultades para informar nada que no fuese la frustración total, que redujo la africanización a lo que "*tres* hombres de negocios de Ghana" (el subrayado es mío) habían dicho que era, y todo esto mientras esa "horrible ciudad" (Lagos, en Nigeria) está aportando tan jugosas ganancias a los hombres de negocios blancos que continúan "tolerándola". Después de todo, el neocolonialismo británico no significa un obstáculo para la "iniciativa" norteamericana, representada por una inversión de 200 millones de dólares, y superada únicamente por los capitales británicos. Ese estado de cosas mal puede calmar la cólera de un pueblo sin contener su lucha por algo que supere a ese tipo de "africanización".

Un educador africano me escribió señalando que, por utópico que pueda parecer, "en esta etapa para África la teoría es más importante incluso que la ayuda económica. Si carecemos de un marco teórico, continuaremos agitándonos en todas direcciones, sin rumbo definido". Como vive la realidad africana, este hombre insiste en que los teóricos dejen de dividir la teoría de la práctica, "al estilo de Senghor", quien en teoría hablaba del humanismo del marxismo, pero en la práctica nacional e internacional seguía la política gaullista. En cambio, deben elaborar una nueva relación de la teoría con la práctica que parta de la práctica de las masas. De acuerdo con el mismo educador, la juventud, e incluso los trabajadores, y los intelectuales que no se identifican muy estrechamente con el poder estatal de su propio país, continúan discutiendo las ideas que se elaboraron entonces en el curso de la lucha por la libertad. No es una actitud de disgusto por Marx y el humanismo, sino por "un nuevo linaje de africanistas que proponen una indigesta mezcla de marxismo, panafricanismo y nkrumahismo", como si la caída de Nkrumah hubiera sido sólo una conspiración neocolonialista.

No es posible abarcar la realidad africana al margen de las premiosas fuerzas objetivas de la producción mundial, la atracción del mercado mundial, y la filosofía subyacente de las masas, denominada por Marx "la búsqueda de universalidad". El hecho es que ese nuevo "principio dinamizador" no fue absorbido por el mercado mundial, e incluso ahora, después de todos los contrastes sufridos, no revela nada tan desastroso como el malestar que agobia a los prósperos Estados Unidos. Los "africanos pobres" no exhiben nada parecido al rigor mortis, y por lo

contrario continúan discutiendo —no sólo entre ellos mismos, sino internacionalmente— la relación de la filosofía con la revolución. El eje de la cuestión parece ser la necesidad de aferrarse al principio de creatividad, y al proceso contradictorio mediante el cual ella se desarrolla. Tampoco puede afirmarse que el problema se agota en África, como veremos cuando reexaminemos la situación de África, en relación con el camino de doble mano que conecta a ese continente con Estados Unidos, en las páginas del capítulo 9.

Capítulo 8

El Capitalismo de Estado y Las Revueltas en Europa Oriental

El tiempo es el lugar del desarrollo humano.

Marx

El viejo materialismo parte de la sociedad civil; el nuevo lo hace de la sociedad humana, o humanidad social.

Marx

Si Finlandia, si Polonia o Ucrania se separan de Rusia, el hecho nada tiene de negativo. Quien afirme lo contrario es un chovinista. Sería absurdo continuar la política del zar Nicolás... Ningún país puede ser libre si oprime a otras naciones.

Lenin

El alzamiento espontáneo de los trabajadores polacos el 14 de diciembre de 1970, contra el anuncio realizado poco antes de Navidad en el sentido de que los precios de los alimentos sufrirían desmedidos aumentos del 20 por ciento, muy pronto creó nuevas formas de oposición a los gobernantes comunistas. Los obreros de los astilleros de Gdansk se negaron a trabajar, marcharon hacia las /oficinas centrales del partido comunista, y mientras cantaban la "Internacional" gritaban "¡Gestapo! ¡Gestapo!" a la policía comunista que disparaba contra la multitud. Durante la marcha de tres kilómetros de los astilleros Lenin a la central del partido, la columna de 3 000 trabajadores incorporó amas de casa, estudiantes y pobladores en general. Cuando llegaron al local del partido y comenzaron a arrojarle» bombas de fabricación casera formaban una multitud de 20 000 personas.

La manifestación más impresionante se realizó en Szczecin, el principal puerto de mar de Polonia. Se enviaron los tanques contra la multitud desarmada, y como una madre y su pequeña hija no pudieron apartarse a tiempo un tanque las aplastó. Un joven soldado lloró, de pie frente a las víctimas. No es de extrañar que las tres divisiones rusas destacadas en

Polonia permanecieran en sus cuarteles: Los señores rusos confiaban en que los "dirigentes" polacos balearían a sus obreros. El alzamiento se extendió por todo el país, sin excluir a la propia Varsovia, donde se arrojó una bomba a la embajada soviética. La semana de revueltas francas y violentas logró derrocar a Gomulka, anular los fantásticos aumentos de precios de los alimentos y conquistar unos pocos incrementos salariales — además de suscitar muchas y estridentes afirmaciones de los "nuevos" dirigentes acerca de la necesidad de resolver "la falta de comunicación" entre dirigentes y dirigidos.

Se creyó que la rebelión había concluido por completo durante las fiestas, pero inmediatamente después reapareció, otra vez en Gdansk, adoptando nuevas formas; formas que antes nunca se habían observado en un país totalitario. Así, estallaron huelgas de solidaridad con ocupación de fábricas, por ejemplo las de la fábrica de automotores Zeran, en Varsovia. Durante dos días, el 5 y el 6 de enero de 1971, los trabajadores de los astilleros acudieron a sus puestos, pero no trabajaron. En cambio, exigieron no sólo la liberación de los doscientos obreros arrestados, sino también que Gierek, el nuevo primer secretario del partido comunista, bajase a hablar con ellos. Y así lo hizo, pues entre otras cosas Gierek sabía que estas huelgas, pese a sus formas nuevas, de ningún modo constituían un fenómeno "repentino". Las huelgas venían sucediéndose desde hacía meses, y como decían los obreros: "Nadie nos escucha en Varsovia."

Los obreros estaban muy atareados garabateando mensajes en los tanques, con estos textos: "Somos obreros y no vagabundos. Queremos más salario". Entretanto, los "nuevos" gobernantes enviaban camiones cargados de ormos —es decir, la "policía obrera [*jsic!*]" polaca— para impedir las manifestaciones. Como en Poznan en 1956, con su consigna de "¡Pan y libertad!", esta vez fue "Nadie nos escucha en Varsovia", el lema que consiguió establecer cierta "comunicación" entre los "dirigentes" y los dirigidos. Pero como lo dijo el propio Gierek en su discurso del 7 de febrero de 1971, crear dicha "comunicación" costó no "sólo seis muertos", la cifra reconocida por Gomulka antes de abandonar el poder, sino 45 muertos y por lo menos 1 165 heridos. Nadie conoce todavía la cifra total de detenidos.

Apenas cuatro años antes el famoso filósofo Leszek Kolakowski había sido expulsado del partido comunista y de su cátedra de filosofía en la universidad de Varsovia por haber dicho a la juventud socialista que no había nada que celebrar en el décimo aniversario de la "victoria" de 1956, puesto que no se habían promovido reformas fundamentales. En cambio, el alzamiento espontáneo de las masas en 1970 derribó a Gomulka y obligó a

los nuevos dirigentes a examinar con más atención la "modernización", que anteriormente siempre había agravado las condiciones de trabajo. Sobre todo, los trabajadores cobraron conciencia de *su* fuerza.

Sería absolutamente falso creer que, como no se levantaron aquí los estandartes filosóficos del individualismo o el existencialismo sartreano que caracterizó a la rebelión de 1956, especialmente en el sector de la juventud estudiantil, las huelgas de 1970-1971 se refirieron "únicamente" a los precios y los salarios. Es cierto que 1970 no mostró la gama de temas planteados en 1956. Pero, lo que es más importante, la naturaleza *de clase* de la rebelión de 1970 no se detuvo en el lugar de producción, y por lo contrario conmovió el corazón y el alma de las masas. Segundo, el hecho de que sobreviniera después de casi dos décadas de rebelión en toda Europa oriental muestra que no se había conseguido aplastar el movimiento; sólo se lo había remitido a la clandestinidad. Más aún, la rebelión polaca sobrevino después que el gobierno polaco había ayudado al imperialismo ruso a aplastar el movimiento checoslovaco de 1968. Cuando las masas polacas arrojaron el guante a sus gobernantes, no se hacían ilusiones acerca de las posibles consecuencias. Que de todos modos se levantaran contra un opresor capitalismo de Estado que se autodenominaba comunismo, tanto en su forma polaca como en la rusa, dice muchísimo acerca de la *continuidad* de la rebelión en Europa oriental. *Es la prueba viva de las luchas casi incesantes a lo largo de dos décadas: Es la esencia del alzamiento espontáneo de 1970-1971, como realidad y como "búsqueda de universalidad"*.³³²

Para comprender bien los acontecimientos polacos de 1970- 1971, es necesario retornar a la primera rebelión masiva ocurrida jamás en el ámbito del totalitarismo: la de los trabajadores de Alemania oriental, que el 17 de junio de 1953 demostraron que ningún poder de la tierra podía continuar imponiéndoles la sumisión total mediante el terror. Cuando abandonó los puestos de trabajo en las fábricas y se volcó a las calles, cuando asumió en propias manos su destino, el proletariado alemán inauguró una nueva época de luchas por la libertad. Así, incluso una consigna tan sencilla como "pan y libertad" destacó claramente un rechazo totalmente nuevo a separar una filosofía de la revolución para conquistar la libertad. Los intelectuales aún

³³² Como una manifestación secundaria pero simbólica de esta búsqueda podemos mencionar la crítica pública a la juventud socialista, que otrora había estado a la cabeza de los rebeldes. Esta vez la crítica aludió al hecho de que la juventud se había limitado a "organizar la recolección de hongos y veladas danzantes" (Radio Varsovia, 21 de febrero de 1971, comentario de "Periscopio").

tienen que percibir las consecuencias totales de las revueltas (en la esfera de lo concreto y en el pensamiento)³³³ que continúan aflorando desde lo profundo.

A. El movimiento a partir de la práctica es en sí mismo una forma de teoría

Como la eliminación de un íncubo alojado en el cerebro, la muerte de Stalin en marzo de 1953 liberó una elemental y fantástica capacidad creadora en el proletariado. Tres meses después, estalló en Alemania oriental el primer alzamiento³³⁴ en un régimen comunista totalitario. Al principio, no pareció que este gran movimiento de abajo ejerciese gran influencia sobre los intelectuales; pero de hecho se inició una nueva etapa del conocimiento. Tan vigorosa fue la corriente subterránea de la rebelión durante los tres años trascurridos entre la revuelta de Alemania oriental y la revolución húngara, que los filósofos rusos, temerosos de la revolución, desencadenaron un ataque contra la "abstrusa negación hegeliana de la negación" antes del "octubre polaco". Aunque el ataque fue aparentemente una crítica a Hegel, el permanente intento de separar a Marx de su hegelianismo "temprano" se convirtió en un ataque desenfundado a los primeros ensayos humanistas de Marx.³³⁵ Tanto en la teoría como en el terreno concreto, el humanismo de Marx ciertamente tendía a ocupar el frente y el centro de la escena histórica. El comunista ortodoxo Imre Nagy, que entonces estaba en prisión, llegó a esa conclusión, y abrigó la

³³³ El doctor Joseph Scholmer, que había participado en la revuelta del campo de trabajo forzado de Vorkuta, sintió profundamente la incomprensión de los intelectuales: "Cuando mencioné por primera vez las palabras «guerra civil», esta gente pareció abrumada. La posibilidad de un alzamiento escapaba a su comprensión... Me pareció que el hombre de la calle sabía mucho mejor lo que pasaba. Los «expertos» parecían no entender nada" (*Vorkuta*, Nueva York, Holt, 1955, p. 301).

³³⁴ Por supuesto, había estado precedido por la ruptura de Yugoslavia con el dominio de Stalin, en 1948. Por grande que fuese ese movimiento nacional, lo cierto es que el movimiento fue promovido por todo el país, bajo la dirección de Tito, el mismo jefe comunista. En ese país también se manifestarían corrientes subterráneas de revuelta antes de que surgiera una nueva etapa de conocimiento (véase más abajo).

³³⁵ V. A. Karpushin, "La elaboración de la dialéctica materialista por Marx en los Manuscritos económico-filosóficos del año 1844", *Problemas de filosofía*, núm. 3, 1955 (sólo en ruso). Véase también *Marxism and freedom*, pp. 62-66.

esperanza de que el comité central reconocería que cuando las masas se orientan hacia el humanismo, no lo hacen por que

desean el retorno al capitalismo... Quieren una democracia del pueblo, en la cual los trabajadores sean los amos del país y de su propio destino, donde se respete a los seres humanos, y donde la vida social y política se relacione con el espíritu humanista.³³⁶

El famoso discurso de Jruschov acerca de la desestalinización, ante el Vigésimo Congreso del Partido Comunista Ruso, en febrero de 1956, con frecuencia excesiva ha sido denominado el catalítico de las rebeliones en Europa oriental. En verdad, por una parte el discurso de la desestalinización de febrero de 1956 fue pronunciado tres años después del alzamiento del 17 de junio de 1953, y además las reformas proyectadas desde arriba se realizaron con la esperanza de desactivar los nuevos movimientos. Con respecto a ese "catalítico" puede afirmarse que, por lo que se refiere a los intelectuales, en efecto originó acaloradas discusiones —sobre todo en el Club de Petöfi, de Budapest— que sobrepasaron con mucho el tema de la oposición al "culto de la personalidad", el eufemismo utilizado por Jruschov para referirse al monolitismo bárbaro de Stalin, y recorrieron todo el camino hasta llegar a la "libertad absoluta del espíritu", el individualismo, el existencialismo y el humanismo de Marx. Si en 1953 los jóvenes intelectuales como Wolfgang Harich y filósofos más veteranos como Ernst Bloch se habían mantenido al margen de la rebelión obrera, el año 1956 en Polonia, Hungría y Checoslovaquia, y en toda Europa oriental, "la mente cautiva" se hallaba en estado de rebelión.³³⁷ De todos modos, podía afirmarse no sólo que *el movimiento, a partir de la práctica* había preparado el terreno, *sino que ese mismo movimiento era una forma de la teoría.*

³³⁶ "In defense of the new course", *Imre Nagy on communism*, Nueva York, Praeger, 1957, p. 49.

³³⁷ Véase Tomas Aczel y Tibor Meray, *The revolt of the mind: a case history of the intellectual resistance behind the Iron curtain*, Nueva York, Praeger, 1959. Véase también István Mészáros, *La rivolta degli intellettuali in Ungheria. Dai dibattiti su Lukacs e su Tibor Dery at circolo Petöfi*, Turin, Einaudi, 1957. En la actualidad, las obras acerca de la revolución húngara forman legión, y es imposible enumerarlas todas (algunas de las que mencionamos aquí se indican en la bibliografía), pero la que publicó los manifiestos de los consejos obreros y los recuerdos de los participantes merecen ser estudiadas, y pueden hallarse en *The Review*, Bruselas, Imre Nagy Institute, 1959-1963.

Así, en Hungría la forma de la rebelión cristalizó no sólo como oposición al stalinismo, sino como una forma del dominio obrero; en Hungría aparecieron los consejos obreros en lugar de los sindicatos oficiales. Esta forma descentralizada de control de las condiciones de trabajo en el lugar de la producción se convirtió en un nuevo *universal*. Los consejos de intelectuales, los consejos de la juventud revolucionaria, todos los tipos de formas no estatales de las relaciones sociales aparecieron en diferentes campos, de los periódicos y los partidos —de la noche a la mañana ambos proliferaron— a las concepciones fundamentales de la libertad y las relaciones humanas totalmente nuevas.

O bien consideremos el caso de Yugoslavia, donde la burocracia gobernante afirmó que gracias a la institución de la "administración autónoma" en 1952 los trabajadores ejercían el control real de la producción, pese a que el Estado continuaba aplicando el sistema del partido único. En verdad, hubo centenares de huelgas obreras. Su persistencia durante más de una década fue señalada finalmente en 1968, cuando M. Pecujlic escribió en *Student* del 30 de abril de 1968.³³⁸

El desmantelamiento del monopolio burocrático centralizado y unificado determinó la formación de una red de instituciones autónomas en todas las ramas de la actividad social (redes de consejos obreros, organismos autónomos, etcétera). Desde el punto de vista formal-legal, normativo e institucional la sociedad se autoadministra. Pero, ¿es ésta también la condición de las relaciones reales? Tras la fachada autoadministrada, en el seno de los organismos autónomos, las relaciones de producción determinan dos tendencias poderosas y contrarias. En cada centro de decisión hay una burocracia que adopta una forma metamorfoseada y descentralizada. Consiste en grupos informales que conservan cierto monopolio de la administración del trabajo, cierto monopolio de la distribución del excedente en oposición a los obreros y sus intereses; y se distribuyen estos excedentes sobre la base de la posición en la jerarquía burocrática y no sobre la base del trabajo; cada grupo procura mantener a los representantes de "su" organización, de "su" región permanentemente en el poder, con el fin de asegurar su propia posición y mantener la separación anterior, el trabajo no calificado y la producción irracional —trasfiriendo la carga a los obreros. Entre ellos se comportan como los representantes de la propiedad monopolista... en cambio, hay una tendencia profundamente socialista al autogobierno, un movimiento que ya comenzó a manifestarse...

³³⁸ Citado por Fredy Perlman, lo mismo que otras referencias a *Student*, en su *Birth of a revolutionary movement in Yugoslavia*, Detroit, Black and Red, 1970.

En una palabra, lo que apareció totalmente desarrollado en 1968 venía madurando desde hacía mucho. Al mismo tiempo que persistía la corriente subterránea de la revuelta de los trabajadores, en la década de 1950 comenzaba a estudiarse seriamente el humanismo de Marx. En los simposios y las discusiones intelectuales, así como gracias al contacto con intelectuales disidentes en la propia Rusia, nació el periódico *Praxis*, publicado ahora no sólo en servocroata sino en inglés, y que publica una edición internacional. Más aún, ocurre no sólo que las relaciones internacionales son importantes para este órgano, sino que *él mismo* es un fenómeno internacional. Más adelante volveremos sobre este asunto. Aquí nos limitamos a la integralidad de la teoría y la práctica sólo por referencia a los estudiantes, pues la juventud hizo cuanto estuvo a su alcance con el fin de que los estudiantes no se aislasen de los trabajadores, y de que utilizaran las prácticas obreras en la lucha contra su propia burocracia. El momento culminante llegó en 1968, con la ocupación de la universidad de Belgrado durante siete días, y nuevamente con la ocupación de las calles y el intento de establecer relaciones con los trabajadores. En la propia universidad concitaron particular apoyo consignas como "abajo la burguesía socialista", "somos hijos del pueblo trabajador", "los estudiantes con los obreros". También libraron batalla contra la burocracia de sus propias organizaciones estudiantiles, que se oponían al envío de una carta a Polonia protestando ante los elementos de antisemitismo que se manifestaban en la represión de los intelectuales marxistas disidentes.

La carta redactada por los estudiantes de la facultad de filosofía de la universidad de Belgrado decía en una de sus partes: "A nosotros, jóvenes marxistas, nos parece incomprensible que hoy, en un país socialista, sea posible tolerar ataques antisemitas, y usarlos en la solución de problemas internos."³³⁹

La clave de la oposición de los intelectuales disidentes a la postura de Rusia en la guerra árabe-israelí tenía que ver no tanto con el hecho de tomar partido en la guerra, sino en la tendencia del gobierno a *utilizar* la situación creada por la guerra "para resolver problemas internos". Así, en Checoslovaquia, el proceso iniciado en junio de 1967, cuando la Cuarta Conferencia de Escritores se opuso a la exigencia de que todos los comunistas siguieran la línea rusa en la guerra árabe-israelí, alcanzó una

³³⁹ *Ibid.* Compárese con lo que ocurría en Checoslovaquia durante el mismo período: Michel Salomon, *Prague notebook: the strangled revolution*, traducción inglesa del francés por Helen Eustis, Boston, Little, Brown and Co., 1968, 1971. Véase también Antonin Liehm, *Politics of culture*, Nueva York, Grove Press, 1972.

candente culminación durante la invasión imperialista de Rusia a Checoslovaquia en agosto de 1968 y las actitudes antisemitas de Alemania oriental, en un intento de justificar su propio papel. Veamos cómo se manifestaba la radio checoslovaca, todavía en actitud desafiante, en su transmisión del 26 de agosto de 1968:

Hemos sabido al fin quién es responsable de la inexistente contrarrevolución checoslovaca... el "sionismo internacional" [eufemismo para referirse a "los judíos"]. Según parece, nuestros amigos de Alemania oriental han sido expertos en el tema desde la segunda guerra mundial... Supuestamente están implicadas 2 millones de personas... ¿Por qué no es posible hallar a estos 2 millones de sionistas en el mando del ejército soviético, o quizá el *Neues Deutschland* desea encontrarlos? Sea como fuere, hoy los alemanes son los únicos expertos reales que pueden distinguir con absoluta precisión entre los arios y las razas inferiores.

Que el punto de partida sea la casi revolución de París o la primavera checoslovaca o los estallidos en Estados Unidos (de los cuales nos ocuparemos en el próximo capítulo), 1968 fue en efecto un momento decisivo. Como el filósofo yugoslavo Mihailo Marković dijo en *Student* del 21 de mayo de 1968:

El hecho totalmente nuevo y muy importante del reciente movimiento revolucionario de los estudiantes parisienses —péro también de los estudiantes alemanes, italianos y norteamericanos— es que el movimiento fue posible sólo gracias a su independencia respecto de todas las organizaciones políticas existentes. Todas estas organizaciones, incluso el partido comunista, han llegado a ser parte del sistema; se han integrado en las reglas del juego parlamentario cotidiano; apenas se han mostrado dispuestas a arriesgar las posiciones alcanzadas para arrojarse a esta operación absurdamente valerosa y a primera vista desesperada.

B. Teoría y Teoría

Sobre este trasfondo de rebelión y de una nueva etapa del conocimiento, quienes no escucharon los impulsos que venían de abajo, y mucho menos consideraron una forma real de la teoría originada en ese movimiento a partir de la práctica, motejaron de "revisionistas" o incluso directamente de "contra [*¡sic!*] revolucionarios" a todos los que se oponían al régimen comunista. Los teóricos comunistas oficiales se limitaron a ofrecer racionalizaciones ideológicas de las relaciones de explotación vigentes. Es

cierto que en muchos aspectos también ellos habían modificado su pensamiento, o por lo menos la exposición de sus teorías. Así, pese a las rectificaciones³⁴⁰ que Eugene Varga debió escribir cuando publicó *Cambios en la economía capitalista como resultado de la segunda guerra mundial*, escrito en el cual proponía la idea de una nueva etapa de la economía mundial, ahora los comunistas, si bien todavía continuaban denominando "socialistas" a sus respectivos países, no sólo reconocían la existencia del capitalismo de Estado sino que lo antedataban, estableciendo su punto de partida en la crisis. Más aún, llamaron la atención sobre el hecho de que la *nueva* etapa del imperialismo estaba determinada por la estructura capitalista de Estado.³⁴¹

Es evidente que la contraposición del plan a la ausencia de plan, como si sólo el "socialismo" pudiese planear, carecía de sentido en el mundo de las décadas de 1950 y 1960. Pero admitieron la aparición del "capitalismo monopolista y estatal" como una categoría por derecho propio sólo con el fin de exigir nuevamente a "sus" obreros una productividad aún mayor del trabajo. En una palabra, no era que la desestalinización hubiese modificado la naturaleza de clase del materialismo vulgar. Ocurre más bien que la sociedad capitalista de Estado "totalmente" planeada que se autodenomina comunismo y que desea "reformarse" *a sí misma*, adopta un número mayor del arsenal de manipulaciones del mercado que caracteriza al capitalismo monopolista y estatal "mixto", al mismo tiempo que conserva *el* resorte del capitalismo, la ley del valor y la plusvalía. O como dos "nuevos" dirigentes de Polonia, ahora que atacaban a Gomulka, reformularon los principios de Marx, por una vez acertadamente: "Se manifestó la tendencia a desarrollar la producción por la producción misma, y a perder de vista el aspecto más importante en una avalancha de estadísticas e índices —a saber, cuándo y cómo elevar el nivel de vida." Como el Plan 1971-1975 se mantendrá esencialmente sin variantes, podemos tener la certeza de que nada fundamental cambiará comparado con los años cruciales de 1967-1968 — los que ahora estamos examinando.

La esencia de la discusión teórica internacional del comunismo oficial en 1967 consistió en que reveló el fondo de la cuestión —en efecto, "la producción por la producción misma" era después de todo la expresión

³⁴⁰ El informe taquigráfico completo de la famosa discusión-ataque en relación con el libro de Varga fue publicado por Public Affairs Press, Washington, D. C.

³⁴¹ El centésimo aniversario de la publicación de *El capital* se utilizó como excusa para una sorprendente discusión del comunismo internacional: "Whither modern capitalism?", *loc. cit.*

utilizada por Marx para referirse a la *producción capitalista*, cuya especificidad aparece "anunciada por una gran matanza de los inocentes".³⁴² Los comunistas reconocían ahora que ni la automatización ni el mercado mundial habían cambiado nada. La productividad del trabajo es la única y específica respuesta. Es la fuente de todo valor. Por lo tanto, los trabajadores de los países "socialistas" deben esforzarse cada vez más: "De lo contrario, ¿cómo es posible explicar por qué los trabajadores norteamericanos tienen mejores salarios que el obrero polaco?" En efecto, ¿cómo explicarlo?

Ni una palabra se dijo acerca de la actitud de Rusia, que como cualquier nación capitalista e imperialista pagaba precios bajos por el carbón polaco, y obligaba a Polonia a pagar altos precios por el mineral de hierro ruso. Tampoco se dijo nada acerca del hecho complementario de que, lejos de poseer la industria automatizada "ideal" la maquinaria polaca era tan antigua que parte databa de comienzos del siglo, lo cual significaba que los trabajadores debían esforzarse todavía más. Y por supuesto, ni uno de estos burócratas intelectuales se atrevió a reconocer que la escasa productividad del trabajo del obrero polaco, lejos de ser un signo de su "atraso", de hecho constituía la medida exacta de su rebelión.³⁴³

El intento ruso de ocultar la subordinación total a la productividad del trabajo entendida, a semejanza de cualquier país capitalista, como la fuerza motivadora de la producción, llevó a los teóricos comunistas a hacer un fetiche de la ciencia³⁴⁴ —la ciencia "pura", como en el caso de la exploración espacial y las bombas H, el desarrollo tecnológico como en la automatización, y la ciencia que se identifica y se contrapone con el idealismo, y específicamente con el humanismo de Marx, que había llegado a ocupar el centro de la escena histórica a mediados de la década de 1950. En contraposición a la violenta campaña de la década de 1950 contra el "revisionismo", es decir, el humanismo, en la década de 1960 los teóricos rusos decidieron "apoyar" el humanismo, pero lo convirtieron en una abstracción total. Nadie alcanzó en su explicación "científica" del

³⁴² *El capital*, vol. I, p. 830.

³⁴³ Esta afirmación es aún más válida para Rusia, donde comenzó el capitalismo de Estado. Véase "Russian state-capitalism vs. workers revolt", *Marxism and freedom*, pp. 212-239.

³⁴⁴ Quien crea que sólo los gobernantes rusos, no los chinos, se permitieron esta fetichización de la ciencia debe ver la constitución de 1969 —o prácticamente cualquier número de *Pekín Informa*. Y por supuesto, los hechos son la mejor prueba —el ritmo y la amplia inversión de capital para "alcanzar" el desarrollo de la bomba H.

humanismo los niveles de vulgaridad que el veterano académico polaco, profesor Eduardo Lipinski,³⁴⁵ que degradó el concepto de la integralidad del hombre gracias a la abolición de la división entre el trabajo mental y manual, atribuyendo un "papel revolucionario" no al trabajo, sino a la "fábrica automática". El mismo año, durante la celebración del centésimo aniversario de la publicación de *El capital*, los economistas comunistas celebraron una conferencia en Checoslovaquia, y declararon que no el trabajo sino la ciencia era nada menos que la más moderna fuerza productiva. Una afirmación que no alcanza a explicar por qué la automatización, en Rusia y en Estados Unidos, en Europa occidental y en Japón, solamente ha conseguido evitar que el mundo sobrepase el límite del derrumbe total.

Al mismo tiempo, los filósofos —y ninguno más pretencioso que el comunista francés Louis Althusser— mostraron total desprecio por los hechos históricos —es decir, por la vida misma—, pues se negaron a reconocer que el nacimiento del nuevo revisionismo respondía a la elevación de la ciencia a la condición de *la* fuerza vital independiente, imparcial y abrumadora, *el* sustituto de la "abstrusa dialéctica hegeliana" — es decir, la dialéctica marxista revolucionaria. Althusser procedió a seguir exactamente el mismo camino para llegar a la ruptura con la dialéctica, al endiosamiento de la ciencia, al mismo tiempo que desencadenaba ataques incesantes contra el humanismo,³⁴⁶ como si éste no fuera el nombre que el propio Marx había dado a su filosofía.

La verdad es que este predominio del interés en el carácter supuestamente imparcial y no clasista de la ciencia sobreviene en momentos en que la ciencia ha demostrado del modo más concreto, devastador y letal lo que en 1844 Marx había formulado a lo sumo como

³⁴⁵ Edward Lipinski, *Poland*, núm. 8, 1967. Como vimos en las grandes huelgas que derrocaron a Gomulka, los trabajadores polacos no adoptaron las explicaciones "científicas". Véase la traducción inglesa del documento clandestino sustraído de Polonia (reproducido de la *New Left Review*, núm. 72), *Shipyard workers revolt against Communist Party leaders*, Detroit, News & Letters, 1972.

³⁴⁶ Véase la última obra de Althusser, *Lenin como filósofo y otros ensayos*, especialmente las páginas en que se aleja de la estructura dialéctica marxista de *El capital*; Althusser las titula: "Cómo leer *El capital*". El revisionismo althusseriano del marxismo en los campos de la filosofía y la economía se ha extendido al campo del psicoanálisis, donde su adopción acrítica de Freud, precisamente hoy que el movimiento de liberación femenina está combatiendo el sexismo de Freud, es típica del chovinismo masculino de la "izquierda". (Véase su ensayo titulado *Freud y Lacan*.)

una proyección teórica: "Tener una base de la ciencia y otra de la vida es *a priori* una mentira." Hemos vivido esta mentira más de un siglo.

No es de extrañar que el fenómeno que menos preocupa a estos "teóricos" sea la *especificidad* de la forma de la filosofía marxista de la liberación como humanismo que impregnó a Europa oriental durante la década de 1960. Aunque el socialismo "con rostro humano" de ningún modo se limitaba a los europeos orientales que luchaban por liberarse del comunismo —incluía a las revoluciones africanas, la lucha contra el imperialismo occidental, e incluso inicialmente la acción de Castro, que derrotó a la reacción interna y al imperialismo norteamericano—³⁴⁷ puede afirmarse que Europa oriental situó el humanismo de Marx en el primer plano de la escena histórica, no sólo como visión filosófica, sino como revolución lisa y llana. Allí está la clave del desarrollo durante la década de 1970. Por consiguiente, es necesario remontarnos a los episodios de Checoslovaquia, y no tanto hasta el momento en que la revuelta fue aplastada por los tanques rusos en 1968 —un aspecto que puede documentarse cabalmente en "Occidente"—, sino hasta el momento en que realizó su más riguroso desarrollo filosófico, que aparentemente no conmovió en absoluto el "alma de Occidente".

A mediados de la década de 1950, cuando Polonia estaba agitada y Hungría protagonizaba una revolución, Checoslovaquia parecía el país casi más estable de todos los que forman Europa oriental. Es cierto que había una corriente subterránea de insatisfacción, y que en la esfera filosófica Karel Kosik³⁴⁸ había escrito contra el "dogmatismo" ya en 1957, pero la

³⁴⁷ *The New Left Review*, enero-febrero de 1961, reprodujo la declaración de Fidel Castro en 1959: "Colocados entre las dos ideologías o posiciones políticas y económicas discutidas en el mundo, nos aferramos a nuestras propias posiciones. Las hemos denominado humanismo, porque sus métodos son humanistas, porque queremos liberar al hombre de todos los temores, las directivas y los dogmatismos. Estamos revolucionando a la sociedad sin constreñirla o aterrorizarla. El tremendo problema afrontado por el mundo "es que se lo ha puesto en situación de elegir entre el capitalismo, que hambrea al pueblo, y el comunismo, que resuelve los problemas económicos pero suprime las libertades tan estimadas por el hombre... Por eso hemos dicho que estamos un paso adelante de la derecha y la izquierda, y que ésta es una revolución humanista, porque no priva al hombre de su esencia, sino que lo sujeta a su meta básica... Tal es la razón de que haya dicho que esta revolución no es roja, sino verde oliva..."

³⁴⁸ Ahora Karel Kosik está encarcelado. No es el único. Muchos aparecen mencionados en la muy conmovedora carta de Jiri Pelikán en que pide ayuda a

disputa tenía un carácter tan abstracto que no inquietaba a los rusos. Hacia 1963 los problemas habían cambiado totalmente. Durante la conferencia en honor de Kafka, en Liblice, la controversia se expresó francamente. De acuerdo con el análisis de la conferencia realizado por Eduard Goldstucker, allí comenzó la nueva resistencia. En el mundo alienado de Kafka, en el anonimato del hombre en una sociedad ordenada burocráticamente, los escritores checoslovacos modernos identificaron su propia "desposesión". Por consiguiente, la conferencia fue no sólo el reconocimiento del genio de Kafka, sino un modo de expresar la oposición de los escritores el orden social checo en 1963.³⁴⁹

El humanismo ocupó el primer plano de los trabajos filosóficos y periodísticos más rigurosos. Así, en 1963 Karel Kosik publicó una importante obra filosófica, *La dialéctica de lo concreto*,³⁵⁰ que replanteó el problema del individuo: "Cada individuo debe absorber la cultura y vivir su propia vida, sin intermediarios." Más aún, la "personalidad humana" era también la clave del concepto de *praxis*: "La práctica impregna al hombre entero y lo determina en su totalidad." Y también: "La conciencia humana es la actividad del sujeto, que organiza la realidad sociohumana en la unidad del ser y el sentido, la realidad y la razón." La importancia del trabajo reside no sólo en su propio contenido, sino también en el hecho de que su autor, pese a que no se había separado del partido, se sentía obligado a alzar la voz, aunque en términos abstractos, contra la retrogradación comunista "dogmática" de la vida y el pensamiento. La oposición que hacían otros era bastante más enérgica, pues las condiciones económicas

Angela Davis, mientras ésta recorría Rusia. Véase *New York Review of Books*, 31 de agosto de 1972, p. 3.

³⁴⁹ Peter Ludz, "Philosophy in search of reality", *Problems of Communism*, julio-agosto de 1969. Véase también *Elements of change in East Europe*, compilado por David S. Collier y Kurt Glaser, Chicago, Regnery, 1968. No es casualidad que la contraofensiva del Partido Comunista ruso contra el humanismo de Europa oriental haya comenzado en 1963, bajo la presión de lo que ocurrió en la conferencia acerca de Kafka, que puso en claro que el humanismo era una "característica de la generación más joven en toda Europa oriental central". Véase el ensayo de Eugen Lemberg, "The intellectual shift in the East-Central European marxism-leninism", en *ibid.*

³⁵⁰ La obra no fue publicada en inglés, pero el lector puede encontrar un capítulo de la misma en *Telos*, otoño de 1968. Véase también el número de la primavera de 1969, que trae el ensayo de Kosik titulado "Reason and history". [Del libro de Kosik hay edición en español.]

continuaban agravándose en prejuicio de los obreros y los campesinos, los intelectuales y la juventud.

Una ojeada a casi todos los simposios internacionales³⁵¹ demostrará que durante la década de 1960 la crítica de toda Europa oriental fue concreta y general en su oposición al burocratismo del partido así como del Estado, en la economía tanto como en la cultura. La filosofía tenía un carácter riguroso y visionario. Así, cuando se examinan los escritos del filósofo yugoslavo Mihailo Markovi , uno percibe no sólo su insistencia en que "la dialéctica marxista es inseparable de su humanismo" (p. 79), sino que además lo ve delineando "la vida alienada, ideológica de la dialéctica marxista" (p. 81). Parte del momento en que el movimiento obrero se convirtió en una amplia organización con intereses creados, el punto en que Bernstein rechazó por primera vez "el andamiaje dialéctico"; luego, la Segunda Internacional interrumpió la marcha y se derrumbó del todo cuando estalló la primera guerra mundial. Y finalmente, el totalitarismo stalinista demostró que su rechazo de "la negación de la negación", lejos de ser algo abstracto y abstruso, en realidad representaba el camino capitalista que condujo al Pacto Hitler-Stalin, y después de la segunda guerra mundial al intento de dominar a Yugoslavia, que había derrotado al fascismo con su propia sangre. Markovi  llamó la atención sobre el hecho de que "el uso de la fraseología dialéctica creó una ilusión de continuidad metodológica", cuando en realidad "ha significado poco más que una *racionalización ulterior* de diferentes concepciones y decisiones políticas *anteriores*. De ahí que el stalinismo no rechazara la totalidad de la dialéctica tal como rechazó su principio fundamental —la negación de la negación" (p. 82).

O consideremos el caso del filósofo polaco Bronislaw Baczko, y veamos cómo establece la absoluta inseparabilidad del universo y el individuo:

Para Marx, la medida de la universalidad humana es el grado de individualización de la humanidad. A su juicio, la individualidad no es la particularización de la especie ni el epifenómeno de la historia. Para Marx es un fenómeno *concreto* que no puede reducirse a ninguna condición externa vinculada con él, aunque la premisa de la diversidad total de la individualidad es la oportunidad que la historia y la sociedad ofrecen para el desarrollo de la "plenitud de individualidad" (p. 175).

³⁵¹ Hay muchas antologías, pero el simposio que citar  aquí es *Socialist humanism*, de Erich Fromm, Doubleday & Co., Inc., 1965 [hay edic. en esp.] Los números de página que se indican en adelante corresponden a esta publicación.

Si alguien creyese que esta filosofía puede equipararse a las abstracciones del existencialismo sartreano, Milan Prucha, del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de Praga, concretó la crítica a Sartre:

La extrema diferenciación entre el ser y la conciencia en la filosofía de Sartre desemboca en la desaparición de las contradicciones entre el hombre y el mundo, porque su mutua alienación llega a ser tan absoluta que las decisiones subjetivas se separan de las condiciones materiales dentro de las cuales son posibles. La filosofía existencial, que pretendió expresar la tragedia de la situación humana, a través de su idealismo se convierte en optimismo superficial (p. 140).

El movimiento hacia "el socialismo de rostro humano" culminó en Checoslovaquia durante la primavera de 1968. Tan total fue el despertar de la primavera de 1968 que incluso el partido comunista oficial protagonizó un período de renacimiento, y Dubéek sustituyó al odiado Novotny. Con respecto al pueblo:

El último día de marzo presenció la aparición de una organización única en todo el bloque de naciones de Europa oriental: miles de personas participaron en la fundación de "K 231", organismo en el cual se asociaron ex detenidos políticos del actual régimen comunista (K por Club, 231 referencia a la ley aplicada para sentenciar a penas excesivas a los enemigos políticos).

Asimismo, se fundó una asociación denominada "club de los miembros no partidarios comprometidos", con el propósito de unir a las personas que no estaban organizadas en ninguno de los partidos políticos existentes...

Los jóvenes estudiantes y los obreros afluyeron a las asambleas públicas, en las cuales los funcionarios partidarios de elevada jerarquía respondían a las mismas preguntas que pocos meses antes eran vistas con malos ojos o prohibidas por completo. Se tenía la sensación de que estaba naciendo la democracia...

Pero la principal realización del experimento checoslovaco de democratización consiste en que por primera vez en veinte años (en realidad, cuarenta años si se tiene en cuenta el vacío teórico sobrevenido desde la muerte de Lenin) los marxistas están discutiendo francamente problemas fundamentales. Veamos cómo lo expresa el profesor Svitak: "Los trabajadores y los intelectuales tienen un enemigo común —la dictadura burocrática del aparato... Y por esta razón en beneficio de la democracia socialista tenemos que fortalecer la unidad de los que trabajan con sus manos y de los que trabajan con el cerebro, contra el aparato de la *élite* que ha sido, es y continúa siendo el obstáculo principal que se opone al experimento original de nuestro país con la democracia socialista."

Hemos recuperado el uso de la palabra...³⁵²

Era la primera vez que, no sólo los intelectuales y los estudiantes, sino prácticamente toda la población se expresaba. Los medios masivos se mostraron especialmente activos en el esfuerzo por ayudar a Dubcek y promover toda clase de proyectos nuevos en las más variadas esferas de la vida. No sólo denunciaron el carácter criminal de los actos anteriores del partido comunista, que había encarcelado por lo menos a 40-50 000 personas durante la década de 1950, sino que también crearon un foro que permitió la expresión de las opiniones populares. La opinión pública se hacía oír. "Hemos recuperado el uso de la palabra."

Es indudable que nadie se expresó con más audacia que la juventud, pero también los trabajadores se hicieron oír; incluso por intermedio de los sindicatos oficiales. Reclamaron la "democracia de la producción", "el ejercicio de una influencia máxima en la determinación de quienes administrarán la fábrica y quienes guiarán el trabajo en cada lugar".³⁵³ Más aún, la característica profundamente nueva de esta revuelta fue la alianza del obrero y el intelectual, de modo que los filósofos tomaron la iniciativa de acudir directamente a los mineros, y no sólo con problemas referidos a las condiciones de trabajo, sino también con problemas filosóficos: "el socialismo humanista universal".³⁵⁴

³⁵² Recibí este material directamente de Checoslovaquia poco antes de la invasión. *Czechoslovakia, revolution and counter-revolution*, Detroit, News & Letters, 1968. Véase especialmente la p. 21: "Existe el peligro real de que la autoadministración de los trabajadores pueda convertirse en un disfraz de la manipulación de los trabajadores por la administración. Nuestra propia experiencia así lo ha demostrado (¡por ejemplo, en qué vinieron a parar los sindicatos!), y otro tanto puede decirse de la experiencia de Yugoslavia y Polonia. Con el fin de impedir que ocurra lo mismo aquí, deben considerarse ahora mismo no sólo las posibles formas de la autoadministración obrera, sino también las formas de la autodefensa de los obreros" (Zybnek Fiser en *Nova Svoboda*, junio de 1968.

³⁵³ *Ibid.*, pp. 52-53.

³⁵⁴ Véase *Man and his world, a marxist view*, de Iván Svitak, Nueva York, Dell, 1970. El profesor Svitak emigró después, y otro tanto hizo el renombrado filósofo polaco Laszek Kolakowski. Es indudable que su enfoque sufrió cambios, pero ello de ningún modo atenúa el hecho de que mientras estaba en Polonia y era criticado, la importante publicación filosófica de Kolakowski en 1966, *Alienation of reason*, Nueva York, Doubleday, 1968, fue más que una "historia" del positivismo, y como él mismo dijo, tenía importancia "contemporánea": "¿Cómo podemos explicar el hecho peculiar de que en el curso de muchos siglos el pensamiento humano ha atribuido a la «razón» la capacidad de descubrir rasgos «necesarios» del mundo, y

La influencia de la primavera y la oposición a la invasión rusa de agosto a Checoslovaquia se manifestaron en todo el mundo, y no sólo entre los opositores al comunismo sino en el seno del propio partido comunista. Pero el episodio más dramático, precisamente porque estaban tan aislados y se necesitaba tanta audacia para intentarlo, fue protagonizado por los manifestantes en la propia ciudad de Moscú. Veamos lo que dijeron los participantes cuando recibieron las inhumanas condenas de cárcel por una manifestación de siete minutos:

Durante tres minutos en la Plaza Roja me sentí libre. Acepto complacido los tres años de condena por eso. (*Vadim Detone, estudiante de veintitrés años, después de ser sentenciado a prisión.*)

¿Iría a la cárcel por algo que no creo justo? (*Vladimir Dremlyuga, trabajador desocupado sentenciado a tres años en un campo de detención, después que el tribunal ruso le preguntó si aún creía que su protesta era justa.*)

Aprecio mi libertad y valoro la vida... En vista de mis propias opiniones acerca de quienes guardaron silencio en un período anterior, yo misma me considero responsable... Lo pensé mucho antes de ir a la Plaza Roja...³⁵⁵ (*Larisa Daniel, después que la sentenciaron a cuatro años de exilio por su protesta contra la invasión.*)

El hecho de que el *gobierno* polaco participase en la invasión *contrarrevolucionaria* de Rusia a Checoslovaquia fue el más engañoso de todos los aspectos. El estallido de 1970-1971 demuestra que esa actitud no reflejó los sentimientos del *pueblo*. La verdad es que mientras la Polonia oficial había continuado su conspiración con Rusia y Alemania oriental, el pueblo, desde los filósofos a los obreros de la línea de producción, hervía

durante un período igualmente prolongado no alcanzó a ver que estos rasgos son inventos de la imaginación?... la gran magnitud de energía gastada en estas exploraciones y la extraordinaria tenacidad con que se las realizó merecen reflexión, tanto más cuanto que los exploradores tenían perfecta conciencia de la inconsecuencia tecnológica de sus esfuerzos" (pp. 215-216).

Se hallará una opinión contraria en el capítulo 3, nota 218.

³⁵⁵ Véase también el discurso que Solyenitsin se proponía enunciar si se le hubiera permitido aceptar el premio Nobel: "Y si los tanques de su patria inundaron de sangre el asfalto de una capital extranjera, las manchas pardas salpicaron para siempre el rostro del escritor... Un mundo, una humanidad no puede existir en presencia de seis, cuatro o incluso dos escalas de valores: Esta disparidad de ritmo, esta disparidad de vibraciones nos desgarrará" (*The New York Times*, 15 de agosto de 1972, p. 2).

de descontento —y como lo demuestra el estallido de 1970-1971 en Polonia, ese estado de cosas se mantiene.

C. Nuevamente la praxis y la búsqueda de universalidad

El hombre no sólo de pan vive, pero necesita pan para vivir. Ahí comenzó la rebelión polaca de 1970-1971; pero no es el punto en que concluirán las revueltas contra el capitalismo de Estado. No importa cuál fuese la atracción que el Plan Estatal pudo haber tenido para algunos durante la crisis, desde que el pacto Hitler-Stalin abrió las compuertas de la segunda guerra mundial se ha percibido claramente que no hay diferencias fundamentales entre el capitalismo privado y el capitalismo de Estado. El eje de ambos es la ley del valor, es decir, pagar al obrero el mínimo que necesita para reproducirse, y arrancarle el máximo de horas de trabajo impagas que se necesita para mantener "la producción por la producción misma" en el nivel del mundo de tecnología más avanzada y más copioso armamento nuclear. Todos los tipos de capitalismo soportan crisis económicas, por mucho que controlen el "mercado" o su "cultura". Como la ley del valor, cuando se manifiesta en cuanto que tiempo de trabajo socialmente necesario incorporado a los productos, es también la ley del mercado mundial, el gran capital domina al pequeño capital, y la capacidad nuclear domina a ambos.

Sea que uno viva en un mundo tripolar o que exista un mundo bipolar, cada polo tiene ambiciones globales. Los dos mundos contrapuestos del trabajo y el capital no están en ninguno de los dos polos. Están "instalados" en cada país. El elemento nuevo del capitalismo de Estado es el totalitarismo que impregna a toda la sociedad —la economía, las artes, la juventud estudiantil— y no sólo a la vida pública, sino incluso a la privada. Cuanto más urgente y concreta la búsqueda masiva de universalidad, más inseparables la teoría y la práctica. Tan novedosa es esta relación de la práctica con la teoría que el movimiento a partir de la práctica se convierte en sí mismo en forma de la teoría.

En Polonia, dos jóvenes intelectuales elaboraron una teoría acerca de "una nueva clase", a la cual denominaron la "burocracia planeadora central". Demostraron que la "nueva clase" gobernante no difiere en nada esencial del capitalismo privado: "El trabajador produce los medios de subsistencia mínimos necesarios para sí mismo, y para el poder total del Estado vuelto contra el propio individuo." Este trabajo de noventa y cinco páginas elaborado por Jacek Kuron y Karol Modzelewski documentó la explotación de los trabajadores en Polonia, y reclamó el derrocamiento de

la clase gobernante cuando los propios autores estaban encarcelados. Lo titularon sencillamente "Carta abierta al partido".³⁵⁶ A nuestro entender, el único defecto del atrevido acto político fue que, en su condición de jóvenes del partido, todavía atribuyen un papel especial al partido de vanguardia, como si la teoría fuese exclusivamente el dominio de los intelectuales. Pero como lo reconocen Kuron y Modzelewski, la primera revolución de Europa oriental fue iniciada por los trabajadores, no por los intelectuales. Lo que las dos largas décadas de rebeliones casi incesantes deberían haber demostrado, de un modo indudable, es que no sólo es imposible lavar el cerebro de las masas, *sino que ellas conciben sus propios pensamientos*. El proceso de la producción, el poder militar y todos los medios de comunicación pueden estar en manos del Estado, pero las cabezas pertenecen a los mismos cuerpos que están siendo explotados; y cuando las masas desencadenan acciones tan amplias que conmueven toda la estructura totalitaria, el proletariado se muestra no sólo "instintiva" sino teóricamente creador.

Ningún concepto ha sido menos entendido, tanto por los partidarios como por los enemigos, que uno de los más originales —el concepto de *praxis*.³⁵⁷ Es cierto que los marxistas jamás se cansan de mencionarlo. Pero, en primer lugar, la tradición misma del término como "práctica" despojó a la *praxis*, en tanto que actividad al mismo tiempo mental y manual, de su actividad "crítico-práctica", nunca separada por Marx de su carácter revolucionario. Segundo, a medida que cada período histórico, después de la muerte de Marx, reinterpretó el concepto para adaptarlo a su situación específica, la supuesta obviedad del concepto de práctica de la lucha de

³⁵⁶ Fue publicada en dos números de *New Politics*, vol. v, núms. 2 y 3, primavera y verano de 1966, y como folleto especial por *International Socialism*, en Inglaterra. [Del texto de Kuron y Modzelewski hay edic. en español: *Revolución política y poder burocrático*. Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 22, Córdoba, 1971.]

³⁵⁷ Georg Lukács realizó las contribuciones más importantes al concepto de *praxis* de Marx en su histórico trabajo de 1923, *Historia y conciencia de clase*. Aunque parezca irónico, cuando al fin se autorizó la publicación oficial, retiró gran parte de lo que había dicho allí. Pero su Prefacio de 1967 aún exhibe una de las grandes virtudes de su obra de 1923: "Pues el renacimiento de la dialéctica de Hegel asestó un duro golpe a la tradición revisionista... Para quien deseaba retomar a las tradiciones revolucionarias del marxismo el renacimiento de las tradiciones hegelianas era obligatorio... Anticipándome en varios años a la publicación de los estudios filosóficos tardíos de Lenin... sostuve de un modo explícito que Marx se originaba directamente en Hegel" (p. XXI).

clases, de revolución, no impidió que los llamados marxistas redujeran la lucha de clases a los límites del reformismo. Tercero, hasta 1914 —y éste es el factor más fundamental que adulteró el concepto de *praxis*— no sólo los reformistas procedieron a eliminar el "andamiaje dialéctico" de la filosofía marxista de la liberación. También para los revolucionarios la filosofía fue a veces un mero anexo a la teoría de la revolución proletaria, y en todo caso no constituyó un llamado a la división de la Segunda Internacional. Lenin fue el único revolucionario que sintió la compulsión de retornar a la dialéctica hegeliana como preparación para la revolución proletaria, como método de fusión con la autoactividad, el automovimiento y el autodesarrollo de las masas que se convirtió en la revolución de 1917. Naturalmente, una vez que 1917 se convirtió en realidad, aparecieron los teóricos, pero éstos nunca dejaron de pensar que eran ellos quienes la habían promovido.

En todo caso, y en nuestra época, cuando lo que era teoría para Marx ha cobrado realidad tangible en el *movimiento* de la práctica *a la teoría*, a la libertad, a una nueva sociedad, parece en verdad fantástico que algunos de los que exaltan las nuevas formas de rebelión aún no perciban a las masas como razón. En cambio, interpretan estos alzamientos como si el término *praxis* significara que los *trabajadores practican lo que los teóricos determinan*. Quizá no pudo ser de otro modo durante la prolongada noche de la perversión stalinista, la contrarrevolución, la transformación del Estado obrero en su contrario, una sociedad capitalista de Estado.

Ninguna etapa nueva del conocimiento nace de la nada. Puede nacer únicamente de la *praxis*. Cuando los trabajadores están preparados para dar un nuevo salto hacia la libertad, alcanzamos también una nueva etapa del conocimiento. Ahora que incluso el 17 de junio de 1953 es "histórico", que el movimiento a partir de la práctica ha revelado también su búsqueda de universalidad, que este movimiento se ha repetido varias veces durante dos prolongadas décadas, sin duda ya es tiempo de que se elabore una nueva relación de la teoría con la práctica, mostrando la debida humildad intelectual. Es indudable que por sí solos los trabajadores no pueden realizar una nueva unidad de la teoría y la práctica que determine una revolución triunfante, del mismo modo que tampoco los intelectuales pueden hacerlo solos. Como la teoría y la práctica en la idea absoluta, en sí misma toda fuerza tiene carácter unilateral.

Las masas han demostrado cuán distinta es la "subjetividad" proletaria de la subjetividad pequeñoburguesa. Rehúsan continuar siendo sólo la fuerza de la revolución, pues también son su razón, los participantes activos en la *elaboración* de la filosofía de la liberación correspondiente a nuestra

época. Han comenzado. ¿No es hora de que los intelectuales empiecen, partiendo del punto en que se encuentran los trabajadores y de lo que piensan, para llenar el vacío teórico del movimiento marxista? Ello nunca ha sido más imperativo que ahora, cuando ha nacido una nueva generación de revolucionarios, en Occidente tanto como en Europa oriental, pero una generación tan asqueada de "lo viejo" que se aparta tanto de la teoría como de la historia. Como si fuese posible pensar en atajos para llegar a la revolución que ha perdido la continuidad histórica y teórica. No obstante el consejo de Jean Paul Sartre a la juventud en el sentido de que rechace la historia, una "posición nueva" que trata a la historia como si ésta no estuviese allí, se condena a sí misma, no sólo a repetir sus errores sino a la parálisis total. Un Hitler con su *Mein Kampf* pudo romper con la historia; un movimiento juvenil revolucionario no puede hacerlo. Nadie puede continuar engañándose con la idea de que logrará incorporar teoría "en el camino", como dijo Cohn-Bendit.³⁵⁸ Llenar el vacío teórico creado desde la muerte de Lenin continúa siendo la tarea que es necesario ejecutar.³⁵⁹

³⁵⁸ Véase Daniel Cohn-Bendit, *Obsolete communism*, Nueva York, McGraw-Hill, 1968.

³⁵⁹ Lejos de ser algo que concierne únicamente a los "leninistas" y no es responsabilidad de los intelectuales no marxistas, la verdad es que el modo en que las universidades norteamericanas han organizado "cursos de estudio" del "marxismo-leninismo" es una vergüenza. Me vi obligada a considerar el asunto en mi aporte al simposio internacional acerca del humanismo de Marx: "No degrademos la libertad de pensamiento hasta el punto en que ya no es más que la otra cara de la moneda del control del pensamiento. Basta una ojeada a nuestros estudios institucionalizados del «marxismo-leninismo», que son del tipo «conozca a su enemigo», para advertir que desde el punto de vista de la metodología no son distintos de lo que se enseña bajo el comunismo oficial, a pesar de que presuntamente inculcan «principios contrarios». La verdad es ésta: A menos que la libertad de pensamiento signifique una filosofía básica para la realización del movimiento progresivo de la humanidad, el pensamiento, por lo menos en el sentido hegeliano, no merece la denominación de «Idea»." *Socialist humanism*, p. 71.

Capítulo 9

Pasiones y Fuerzas Nuevas: La Dimensión Negra, La Juventud Contra la Guerra de Vietnam, El Movimiento Obrero de Base, La Liberación Femenina

El individualismo que no permite que nada interfiera con su universalismo, es decir, la libertad.

Hegel

En el seno de la sociedad se forman nuevas fuerzas y nuevas pasiones...

Marx, *El capital*

Hace dos siglos, una ex colonia europea decidió alcanzar a Europa. Lo logró con tanta eficacia que los Estados Unidos de Norteamérica se convirtieron en un monstruo... Europa, nosotros mismos y la humanidad, camaradas, debemos inaugurar una nueva página, debemos elaborar nuevos conceptos, y tratar de crear un hombre nuevo.

Fanon, *Los condenados de la tierra*

Negro fue el color que contribuyó a convertir a la década de 1960 en un período tan apasionante. Presenciamos simultáneamente las revoluciones africanas y la revolución negra de Estados Unidos. Por su autoactividad, su autoorganización y su autodesarrollo, la juventud negra atacó la supremacía blanca en el sur acomodaticio, y con valor sin igual absorbió todo lo que le cayó encima —desde las palizas, las bombas y las cárceles a las picanas, los tiroteos y aun la muerte— y siempre desarmada, continuó luchando. Inició una nueva época de rebelión juvenil, blanca y negra, en todo el país. No hubo un solo método de lucha, desde la resistencia pasiva en las calles y los establecimientos de enseñanza, la ocupación de viviendas, la presencia en las playas, a los viajes de la libertad, las marchas de la libertad, las

escuelas de la libertad,³⁶⁰ y los enfrentamientos con el régimen, los bulldogs y los látigos de Bull Connor en Alabama, o los soldados de elegantes uniformes en los escalones del Pentágono, en Washington, D. C., que no se originaran en el movimiento negro. Más aún, este fenómeno se manifestó no sólo en el área de la estrategia y la táctica, sino también en cuanto filosofía básica y perspectivas para el futuro.³⁶¹

Hacia febrero de 1965, cuando la lluvia de bombas descargada por el gobierno sobre Hanoi originó en Estados Unidos el movimiento contra la guerra de Vietnam, los estudiantes que habían ido al sur y luego regresaron a Berkeley para enfrentar a la multiversidad hablaban un lenguaje muy distinto del que usaban antes de partir. Como dijo Mario Savio, líder del Movimiento por la Libertad de Palabra:

³⁶⁰ Veamos el concepto mismo de las escuelas de la libertad, formulado por un trabajador de sncc, Rober Moses (Parris) en Misisipi el año 1964: "...Obtuvimos las escuelas de la libertad. Formamos nuestras propias escuelas. Porque cuando vamos al asunto, ¿qué necesidad tenemos de integrar sus escuelas? ¿Qué podemos aprender en sus escuelas? Muchos negros pueden aprender, pero ¿de qué les servirá? Lo que en realidad necesitan aprender es el modo de organizarse para actuar sobre la sociedad y cambiarla. Y eso no se aprende en las escuelas..."

"Ahora bien, lo que la gente del SNCC ha descubierto en el curso de un proceso lento es que no necesita aceptar la definición [de la sociedad] acerca del trabajo. Puede elaborar su propia definición. Además, comprende un poco mejor qué significa trabajar. Se trata en realidad de aplicar energía a algo, y de producir algo significativo para uno mismo... En cierto sentido, esta gente descubrió la libertad..."

"Ha podido enfrentar a la gente que la oprime. Asimila todo —bombas, tiroteos, palizas, lo que sea. Después que la gente soportó todo eso tiene un alcance que no poseía antes. Hay una dimensión completamente nueva..."

³⁶¹ La profundidad del autodesarrollo incluso en quienes llegaron a dirigir el movimiento negro puede observarse comparando la descripción del reverendo Martin Luther King, en la que explica los elementos específicos del boicot a los ómnibus en Montgomery, en 1955-1956; este pasaje aparece en su trabajo *Stride toward freedom*. Véase también su carta filosófica desde una cárcel de Birmingham. En esa carta a un grupo de "clérigos amigos", el doctor King rechaza el intento de esos clérigos de limitar el movimiento a legalismos. "Nunca podremos olvidar —escribió— que todo lo que Hitler hizo en Alemania fue «legal» y todo lo que hicieron en Hungría los luchadores húngaros por la libertad fue «ilegal»... ello exige una confrontación con la estructura de poder." El doctor King escribió: "Para usar las palabras de Martin Buber, el gran filósofo judío, la segregación reemplaza la relación «yo-tú» por la relación «yo-ello», y concluye relegando a las personas a la condición de cosas."

Es posible que Estados Unidos sea el país más pobre del mundo. No materialmente. Pero intelectualmente está en quiebra. Y moralmente está agobiado por la pobreza. Pero de un modo que uno no advierte su propia pobreza. Es difícil saber que uno es pobre cuando come bien...

Los estudiantes están entusiasmados por las ideas políticas. No están acostumbrados todavía a la sociedad apolítica en la que ingresarán. Pero el hecho de manifestar interés por las ideas significa que uno es inútil en la sociedad norteamericana... A menos que se trate de ideas útiles para el complejo militar-industrial...

Las fábricas se administran autoritariamente —o por lo menos es el caso de las fábricas más sindicalizadas— y son el análogo más próximo de la universidad...

Pero Savio insistía en destacar ante sus compañeros que "ellos son personas que no han aprendido a ceder".

El hecho de que el primer cisma importante en el propio movimiento sobrevino precisamente cuando se convirtió en movimiento masivo contra la guerra de Vietnam no respondió a diferencias acerca de la consigna, la cual por cierto fue formulada en primer término por un negro: "¡Demonios!, no, no iremos." Se manifestó una actitud de distanciamiento en los estudiantes blancos, que con excesiva rapidez emigraban de retorno al norte, sin siquiera una palabra de despedida al movimiento por los derechos civiles. Para los negros esta actitud revelaba cuán ubicuo era el racismo en los Estados racistas, sin excluir a sus revolucionarios blancos que se atribuían a sí mismos el papel de "vanguardia". Los negros y blancos siguieron caminos separados, y nuevamente la objetividad de su lucha por la libertad fue inseparable de una subjetividad autodesarrollada.

La conciencia negra, las raíces afronorteamericanas, la conciencia de sí mismos como pueblo, como nación y como raza: "El negro es bello". El negro es *revolucionario*. Muchos jóvenes memorizaban las grabaciones de Malcolm X. De ningún modo es casual que se identificaran sobre todo con él después que rompió con los musulmanes negros de Elijah Muhammad, y cuando avanzaba hacia un nuevo universalismo revolucionario. En 1966, cuando Stokely Carmichael (en aquella famosa marcha a través del sur, junto al reverendo King y a James Meredith) lanzó por primera vez la consigna del "poder negro", no fue sólo la señal de que terminaba el predominio del doctor King en la dirección del movimiento. Fue también el comienzo de la división entre la base y todos los líderes, incluso él mismo. Es cierto que electrizó a la multitud cuando expuso por primera vez la consigna:

El único modo en que conseguiremos que los blancos dejen de pisotearnos es tomar el poder. Venimos hablando de libertad hace seis años, y no conseguimos nada. Ahora vamos a empezar a hablar del poder negro... No hay nada malo en todo lo que sea negro, porque yo soy todo negro y soy todo bueno. Y ahora, no tengo miedo. Y de aquí en adelante cuando les pregunten qué quieren, ya saben lo que tienen que decirles.

Todos contestaron: "¡poder negro! ¡*poder negro!* ¡PODER NEGRO!

Pero cuando la consigna prendió en la gente, el propio Stokely estaba en otra parte. Ni él ni otros dirigentes negros estaban cerca cuando la explosión de 1967 estalló en la escena norteamericana. Ni él ni otros dirigentes negros escucharon las voces que venían de abajo, y menos aún las voces de los trabajadores negros. Un obrero negro de Oakland, California, disgustado con lo que había resultado de la consigna del "poder negro", escribió lo siguiente:

El poder negro se ha convertido en un gigantesco perchero del cual cuelgan muchos sombreros contradictorios, incluso el sombrero del capitalismo negro. La unidad posible de los trabajadores negros y blancos para destruir el sistema capitalista es un puñetazo sobre el vientre de todos los intelectuales de la clase media y los grupos elitistas, negros o blancos.

Para las masas, "¡Demonios!, no, no iremos" significaba la necesidad de luchar contra los enemigos locales —empleos mal pagados, y ningún empleo; malas viviendas, y falta de viviendas; racismo; "el sistema". De lo que *no* hablaban, y mucho menos tenían dinero para hacerlo, era de viajar al extranjero, o de cualquier otra forma de escapismo. Más que limitarse a rechazar el compromiso, como la juventud blanca, o a hablar interminablemente como lo hacían los dirigentes negros, lo que brotó de la ansiedad de los ghettos y el racismo de la próspera sociedad blanca fue la explosión elemental—al norte, al sur, al este y al oeste— durante el año 1967. La actitud principal fue, naturalmente, "Los blancos no nos darán nada, a menos que los obliguemos." Y sin embargo, cuando la explosión llegó a Detroit, maduró una etapa diferente de la rebelión negra. En común con los estallidos ocurridos en todo el país —de Boston al Harlem español, de Tucson a Newark, de Cleveland a Sacramento, y a unas 80 ciudades distintas— la voz de la cólera, la frustración y el rechazo de sus condiciones de vida resonó alto y claro. Watts había tocado a rebato en 1965, y en 1967 Detroit inauguró una nueva etapa.

Cuando la cólera de los negros explotó en Detroit, se volcó no sólo sobre la policía de sus propios barrios, o incluso sobre la policía en general,

que fue el primer blanco de los francotiradores. En Detroit los negros atacaron directamente las comisarías de policía. Había muchos otros elementos nuevos en la revuelta de Detroit. A diferencia de otras ciudades, aquí el secuestro de artículos, así como después los disparos de los francotiradores respondieron a un movimiento integrado. Como dijo un periodista en el lugar de los hechos. "Era casi como si negros y blancos fueran juntos de compras, sólo que no pagaban nada." O como dijeron un blanco y un trabajador negro:

Quando saquean, no se apoderan de lo que no pagaron. Estamos pagando esas cosas desde hace más de mil años, desde que nacimos.
Queremos el derecho de que no nos peguen en la cabeza a cada momento sólo porque somos negros.

A diferencia de todas las restantes explosiones, la de Detroit no estuvo dirigida tanto contra los "blancos" en sí mismos, sino contra los propietarios blancos, los comerciantes blancos, y por supuesto la policía blanca. Y si bien el cartel ubicuo "ALMA HERMANA" salvó del fuego a muchos negocios negros, los comerciantes negros que también explotaban a la comunidad no pudieron salvarse. En realidad, una farmacia propiedad de un negro, que había tenido piquetes de core la semana anterior, fue una de las primeras en sufrir ataques. Era una revuelta contra una sociedad de clase.

La ley y el orden impuestos a balazos provocaron 43 muertos, unos 1 500 heridos; se encarceló a 4 000 personas, fijándose fianzas tan absurdas (¡hasta 100 000 dólares!) que de hecho se anularon los derechos constitucionales. Aunque no habían desembarcado "invasores extranjeros" en ningún lugar de Estados Unidos, aunque no estaba desarrollándose una insurrección contra el Estado —la "autoridad, constituida"—, y aunque uno solo de los bandos estaba armado hasta los dientes, de hecho la ciudad sufrió una verdadera ocupación. Las "medidas de emergencia" fueron el seudónimo de la ley marcial.

En su esfuerzo por negar la nueva etapa que la rebelión negra había alcanzado en Detroit —es decir, para que la revuelta pareciese puramente racista— la estructura del poder, e incluso el régimen liberal, tuvieron que citar a Stokely Carmichael. Pero él estaba en La Habana; la acción se desarrollaba en Detroit. Él hablaba, no actuaba. Los participantes concretos de la revuelta definieron claramente sus actos: Abajo los miserables barrios negros; no queremos dos naciones, una repulsivamente rica y la otra

miserablemente pobre; queremos tener una nación con relaciones auténticamente humanas.

En la medida en que los nacionalistas negros elitistas en efecto actuaban en los ghettos, fuese en Cambridge (Maryland) o en Detroit, en Wichita o Elgin (Illinois), en Newark o Milwaukee, simplemente procuraban acreditar en su propia cuenta lo que las propias masas hacían, y hacían espontáneamente. Se alzaban contra el sistema de clase que tenía el rostro blanco, más que contra "los blancos" donde éstos no constituían el sistema de explotación.

La verdad pura y simple es que el gobierno —nacional, estatal, municipal; la policía, las cárceles y los tribunales— y no los "agitadores ajenos a la población" es quien promueve el racismo y provoca la cólera popular.

La población negra siempre ha sido la piedra de toque de la civilización norteamericana,³⁶² precisamente porque pudo desnudar su talón de Aquiles —su racismo— y porque siempre estuvo a la vanguardia de sus luchas. Así fue en la lucha contra la esclavitud, cuando combatió junto a los abolicionistas blancos. O durante los primeros pasos del imperialismo, cuando los negros fueron los únicos opositores, porque percibían las repercusiones racistas de la conquista de América Latina y las Filipinas por el imperialismo blanco, y cuando éste obligó a Oriente a establecer vínculos comerciales. Fue así cuando, unido al movimiento obrero blanco, reorganizó el panorama industrial de Estados Unidos mediante la creación del CIO. Y es lo que ocurre ahora, cuando la revolución negra ha llegado a la encrucijada que separa al nacionalismo del internacionalismo proletario.

En 1967 la vitalidad del pueblo negro, pleno de dinamismo, atacó sólo los síntomas de la opresión —el propietario blanco de los inquilinatos miserables, el comerciante blanco, el intermediario blanco. No actuaron así porque ignorasen quién era el gran jefe. Esa actitud respondió más bien al hecho de que no veían que el movimiento obrero blanco estuviese dispuesto a apoyarlos en su decisión de socavar todo el sistema. Saben mejor que los líderes elitistas que, sin el movimiento obrero blanco, no es posible destruir totalmente el sistema. La revuelta negra culminó en Detroit porque, por primera vez en muchos años, en la fábrica y las calles, se

³⁶² Véase *American civilization on trial*, publicado por News & Letters Committees, en el centésimo aniversario de la proclamación de la emancipación, complementado en 1970 con una nueva sección, "Black caucuses in the Unions", por Charles Denby, director negro de *News & Letters*.

manifestó inicialmente la solidaridad de blancos y negros. Fue un minúsculo inicio, pero constituyó un hecho real.

Otro elemento nuevo de las luchas en el lugar de producción apareció después de estos estallidos, cuando los capitalistas se atemorizaron tanto con la destrucción y el temor a la revolución lisa y llana que comenzaron a incorporar a jóvenes negros. Los grupos negros de las fábricas, que hasta ese momento habían creído que lo que importaba era eliminar a ciertos burócratas de sus cargos con el fin de democratizar la estructura sindical, ahora no estaban dispuestos a aceptar nada menos, como dijo un trabajador, que "un cambio total: la revolución". Así, un grupo de una de las plantas Dodge en Detroit se autodenominó Movimiento Sindical Revolucionario de Dodge. Otras plantas lo imitaron.³⁶³

Pocos años antes los trabajadores negros los habrían rehuído, pero hacia 1968 incluso un trabajador moderado decía:

La palabra más popular en el taller es ahora: revolucionario. Otrora, incluso cuando no imitábamos servilmente a la dirección sindical y llamábamos "comunistas" a ciertos trabajadores, evitábamos el contacto con cualquier obrero que se declarase "revolucionario". Ahora le decimos: "¿Por qué apoyar a las revoluciones extranjeras? Necesitamos una aquí, aquí mismo."³⁶⁴

³⁶³ DRUM, ELRUM, FRUM. En "Black caucuses in the Unions", *op. cit.*, se hallará una crítica de estos núcleos, y un análisis de los periódicos de fábrica como *Stinger* y de los grupos de fábrica en general.

³⁶⁴ La lucha contra la automatización comenzó en las minas en 1949 y se extendió a las fábricas de automotores y las plantas siderúrgicas a mediados de la década de 1950. La opinión de los trabajadores se manifestó en *Workers battle automation*, Detroit, News & Letters, 1960. En contraste con la charla intelectualista acerca de hombre unidimensional, veamos la conclusión del autor — obrero negro del automotor: "Cuando hay crisis en el campo de la producción — con la automatización, siempre hay crisis en la producción— hay crisis en toda la sociedad. Sí, es cierto que se ven afectados no sólo los obreros, sino todos. Sin embargo, los desposeídos se ven mucho más mutilados que los privilegiados. Y los millones de desocupados afrontan la peor situación. Son los hombres, las mujeres y los niños realmente olvidados en esta década de los años 60 «falsamente próspera»... Que los trabajadores organicen su propio pensamiento es un buen modo de abordar la solución de la crisis... Sólo los que están totalmente ciegos para este gran movimiento de abajo, para la práctica real de la lucha de los trabajadores contra la automatización —la automatización no como «debería» ser, sino como es en realidad—, repito, sólo los que están totalmente ciegos pueden creer que hay un

Pero en mayo de 1968 todos los ojos se volvieron hacia Francia, pues allí se alcanzó el más elevado nivel de desarrollo de las "nuevas pasiones y nuevas fuerzas". La amplitud y el dinamismo del estallido espontáneo de las masas, la gama y la multiplicidad de las acciones —desde las barricadas en el Barrio Latino a la ocupación de fábricas, y las grandes manifestaciones— señalaron un momento decisivo de dimensiones históricas. Por primera vez durante la turbulenta década de 1960 estalló una casi revolución en un país tecnológicamente avanzado. Por primera vez desde el nacimiento de la nueva generación de revolucionarios, la juventud estudiantil y los trabajadores se unieron en actividades de masas. Por primera vez la alianza obrero-estudiantil demostró que no era sólo una nueva forma de lucha, sino una fuerza abrumadora, pues miles de estudiantes en rebeldía se convirtieron en 10 millones de obreros que fueron a la huelga general, se convirtieron en millones de obreros, estudiantes y amas de casa en marcha, viejos y jóvenes, y provocaron una casi revolución que debilitó el poder de De Gaulle. Pero el hecho de que fue sólo una casi revolución, no una revolución; el hecho de que el Partido Comunista Francés, por intermedio de la CGT, pudo limitar la acción de los obreros a los reclamos reformistas y determinó que De Gaulle no necesitase, una vez que organizó la contrarrevolución, apelar a un baño de sangre para impedir la transformación de la rebelión de las masas en revolución social; todas estas cosas desdibujaron no sólo el panorama de la revolución, sino también el papel de los "vanguardistas", por ejemplo los trotskistas, que si bien combatieron las actividades contrarrevolucionarias del partido comunista se atuvieron al mismo concepto de un "partido de vanguardia dirigente de la revolución".

abismo infranqueable entre pensar y hacer. En realidad, pensar y hacer no están tan distanciados como creen los que pretenden «dirigir» " (p. 62).

Para el caso, quien crea que la lucha de los mineros blancos y negros contra la automatización, terminó con la huelga general de 1950, debe examinar las estadísticas oficiales de 1968 acerca de las huelgas no oficiales. La Asociación de Productores de Carbón Bituminoso reclamó y obtuvo de los burócratas sindicales que se incluyese en el convenio sindical una cláusula punitiva especial contra las huelgas no oficiales, porque demostró que durante el periodo del último convenio, es decir, más de treinta meses, se habían perdido más de 428 000 turnos-hombre. ¡Lo cual significaba que por lo menos 14 300 mineros habían realizado huelgas no oficiales todas las semanas! Ninguno de estos movimientos se relacionaba con los salarios; todos se referían a las condiciones de trabajo, y especialmente a la aceleración de la cadencia en la producción automatizada.

Daniel Cohn-Bendit³⁶⁵ estuvo absolutamente en lo cierto cuando afirmó que el movimiento excedía a los pequeños partidos que querían dirigir. Pero erró cuando se atuvo a un enfoque tan abstracto de una filosofía de la liberación que creyó que la teoría podía incorporarse "en el camino". Sin teoría, la marcha hacia la revolución conduce "en camino" a ninguna parte; la revolución en gestación nace muerta. Y ello a lo sumo determina una producción interminable de obras acerca del tema. Como dijo un joven revolucionario norteamericano, que participó en los hechos:

Nunca, entre 1848 y 1968, hubo más análisis, más soluciones, más respuestas volcadas *sobre* los actos revolucionarios de los polacos, los alemanes, los checoslovacos, y más específicamente las masas francesas. A juicio de Sartre, las barricadas de Francia y la huelga general tuvieron cierta semejanza con el tipo castrista de insurrección. Para Marcuse, la rebelión de mayo tuvo carácter maoísta —es decir, hubo aspectos de la revolución cultural china. Para los trotskistas, fue una revolución menos un ingrediente: un "auténtico partido de vanguardia". Para algunos existencialistas-anarquistas fue un acto de locura, que orgullosamente carecía de meta, de objetivos, de alternativa... Para Cohn-Bendit y otros su función es "echar la simiente". [Pero] ir de lo posible a lo real es no sólo la tarea de los trabajadores. Es una tarea de los teóricos.³⁶⁶

Por diferente que Francia en mayo de 1968 fuera de Cuba en enero de 1959, la filosofía subyacente de gran parte de la nueva izquierda pareció ser una forma u otra de la "guerra de guerrillas" que llegó a hacerse particularmente famosa bajo el título "¿La revolución en la revolución?" Su seducción se ejerció especialmente sobre la juventud, e incluso sobre los que no aceptaban la idea de que la revolución podía "hacerse" sólo en el campo y sólo en los países tecnológicamente subdesarrollados. Para los grupos que se autodenominaban "guerrillas urbanas" el foco de atracción, más en Estados Unidos que en Francia, fue el carácter novedoso de la experiencia, que no sobrellevaba la carga del pasado.

La juventud norteamericana, incluso la negra, tiene sesgos tan empíricos que incluso los revolucionarios que se separaron del comunismo de las variedades rusa y china han adherido total y acríticamente a Castro. La experiencia cubana les aportó tan profundas satisfacciones que nunca cuestionaron la dirección, y mucho menos la filosofía de su desarrollo desde la conquista del poder. Una notable excepción parece haber sido

³⁶⁵ Véase Cohn-Bendit, *Obsolete communism*.

³⁶⁶ Eugene Walker, *France*, primavera de 1968, Detroit, News & Letters, 1968.

Ángela Davis, la joven filósofa comunista de raza negra, que desde la prisión planteó un interrogante: "¿Qué ocurre después?": "el período más difícil es la construcción de la sociedad revolucionaria después de la ocupación del poder".³⁶⁷ Pero este concepto no prevaleció sobre su experiencia en Cuba, "mi primer contacto prolongado con un país socialista a través de mis propios ojos y mis extremidades, podría agregar, pues corté caña un tiempo". Esta opinión de una dirigente contrasta con el concepto de una negra perteneciente a la base del movimiento de liberación femenina:

No estoy totalmente convencida de que la liberación negra, tal como está desarrollándose, representará real y verdaderamente mi liberación. No estoy muy segura de que cuando llegue el momento de "dejar el arma", no me pondrán una escoba en las manos, como les ocurre a muchas de mis hermanas cubanas".³⁶⁸

Para el caso, una vez que Ángela fue liberada, rehusó firmar el llamado de Jirí Pelikán, luchador checoslovaco por la libertad, que le había escrito: "También nosotros tenemos muchas Angela Davis y muchos hermanos Soledad."

Contraponiéndose a las voces que vienen de abajo, las páginas de *¿Revolución en la revolución?*³⁶⁹ de Régis Debray están saturadas del deseo de "liberar el presente del pasado" (pp. 19-91). Confirma esta actitud una "lección fundamental" (pp. 95-116), y se aplica puntualmente el precepto mientras el vocero de Castro expone "algunas consecuencias futuras" (pp. 119-126). En lugar de las "tradiciones" o las abstracciones teóricas debemos afrontar los hechos, "lo concreto", la experiencia (cubana), coronada por el "foco militar". Todo, todo lo que se oponga a este auténtico milagro, "el foco militar", debe arrojarse al basurero de la historia. Bajo el disfraz de la no teoría, el filósofo francés nos propone así una "teoría" que se aleja por completo del concepto más fundamental de Marx, el de revolución social. Afirma una "*nueva dialéctica de las tareas*" (p. 119): la obediencia sin discusión a la "sustitución equivalente" (el mando militar).

³⁶⁷ "Angela Davis speaks from prison", *Guardian*, 26 de diciembre de 1970, Véase también Angela Y. Davis, *If they come in the morning*, Nueva York, Joseph Okpaku, 1971. [En español: *Si llegan por ti en la mañana*, Siglo XXI, México, 1972.]

³⁶⁸ Doris Wright, en *News & Letters*, agosto-septiembre de 1971.

³⁶⁹ Traducción inglesa de la versión francesa y española del autor por Bobbye Ortiz, Monthly Review Press, Nueva York, Grove Press, 1967. Los números de página que se indican en el texto corresponden a este libro.

Fuera de la inclinación al monolitismo —"Ya no hay lugar para lá relación ideológica verbal con la revolución, ni para cierto tipo de polémica" (p. 123)— que caracteriza a este manual acerca del modo de "hacer" revoluciones, sus 126 páginas son un canto inacabable a la guerrilla: "La impresionante; novedad introducida por la revolución cubana es ésta: la fuerza *guerrillera* es el partido en embrión" (p. 106).

El aspecto militar tiene un carácter tan absoluto como medio y como fin, como estrategia y como táctica, como dirección y como la propia virilidad, que en efecto absorbe no sólo a la teoría y el partido, sino a las propias masas:

Uno comprueba que una clase trabajadora de limitada magnitud o que está bajo la influencia de una aristocracia sindical reformista, y un campesinado aislado y humillado, están dispuestos a aceptar como dirección política a este grupo de origen burgués.

Aquí entra el líder máximo, pues el resultado final del ejército que sustituye al partido, que sustituye al proletariado, que sustituye al campesinado, es que todos son remplazados por la "sustitución equivalente", que lo sabe y lo ve todo, y que es todo.

Ahora supongamos que por el momento estamos dispuestos a olvidar que el primer teórico moderno y el principal profesional de la guerra de guerrillas *no* fue Fidel Castro, sino Mao Tse-tung; supongamos además que cerramos los ojos a la verdad de que "la actual" (1965) *no* fue una revolución cubana sino la guerra de liberación de Vietnam, comprometida en el combate directo contra el más poderoso imperialismo mundial, Estados Unidos;³⁷⁰ y finalmente, supongamos que aceptamos la idea de que una fuerza guerrillera es "el partido en embrión" —¿adónde nos llevan exactamente todos estos supuestos? Si las realizaciones son la prueba de que "*la actividad insurreccional es hoy la actividad política número uno*" (p. 116), ¿puede afirmarse que el viejo monolitismo stalinista que consiste en prohibir las fracciones con el fin de "liberarnos" del "vicio de la

³⁷⁰ Lo cual no impidió que el voluble teórico francés pontificase que como las guerrillas vietnamitas no habían "creado zonas autónomas" desde el principio, su formación no estaba a la altura de la originalidad del concepto de "autodefensa" de Castro; "Sobre todo en Vietnam, y también en China, la autodefensa armada de los campesinos, organizados en milicias, ha representado un papel importante... pero... de ningún modo determinó la formación de zonas autónomas. Estos territorios de autodefensa fueron viables sólo porque en otros frentes se libraba una guerra total..." (p. 30).

deliberación excesiva" se convierte de ese modo en "el presente", "la novedad teórica e histórica de esta situación [la cubana]"? (p. 123). ¿Y las reflexiones de Marx y de Lenin acerca de la revolución, como realidad y como teoría, se remiten al "pasado" y permiten que Debray señale con el dedo... para indicar un atajo? La guerra de guerrillas es un atajo que no lleva a ninguna parte. Es una guerra prolongada que conduce más a menudo a la derrota que a la "victoria"; y cuando en efecto permite conquistar el poder estatal, ciertamente no evita la descomposición de la revolución.

Cuando el Che hablaba con su propia voz más que con la de Debray, no evitaba la confrontación directa con la teoría de Lenin, apelando a una remisión al pasado:

Tenemos aquí una mayúscula revolución original, la cual según afirma cierta gente contradice una de las premisas más ortodoxas del movimiento revolucionario, expresada por Lenin: "Sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario." Convendría señalar que la teoría revolucionaria como expresión de una verdad social, supera a cualquier declaración acerca de la misma; es decir, incluso si no se conoce la teoría, la revolución puede triunfar cuando se interpreta acertadamente la realidad histórica, y las fuerzas comprometidas en el proceso se utilizan acertadamente.³⁷¹

Incluso si olvidamos el martirio del Che Guevara en el mismo período en que la panacea pergeñada por Debray se convirtió en el manual de la nueva izquierda acerca del modo de "hacer revoluciones", cabría señalar que el mundo que siguió a la segunda guerra mundial no revela escasez de guerras de guerrillas, de las Filipinas a Birmania, de Malasia al Japón, que terminaron en el fracaso. En cambio, el mundo que siguió a la primera guerra mundial exudaba auténtica magia, la "magia" de la revolución rusa, que incendió al mundo. Incluso hoy, después de medio siglo, y cuando el primer Estado obrero se ha transformado en su contrario, una sociedad capitalista de Estado, las perspectivas reveladas por 1917 continúan siendo la forma principal de la revolución mundial. Ésta es la herencia marxista, el pasado del cual el teórico selecto de Castro desea "liberar al presente". El concepto de Marx acerca de la revolución —las grandes masas en movimiento, en un proceso espontáneo y progresivo— no es algo que pueda "hacerse" desde arriba.

³⁷¹ Che Guevara, *Notas para el estudio de la revolución cubana*.

Cuando la militante negra de la liberación femenina expresaba el temor de que una vez llegado el momento de dejar las armas le pusieran otra vez una escoba en la mano, manifestaba una de las nuevas fuerzas y las nuevas pasiones de más acentuado sesgo antielitista que hayan aparecido en la escena histórica y que vengan a plantear problemas completamente nuevos. Es cierto que, en general, se trataba de interrogantes dirigidos al mundo capitalista privado, y específicamente a Estados Unidos. Pero las mujeres decían: "Ya no seremos objetos: objetos sexuales sin espíritu, o autómatas que llevan la casa, o trabajo manual barato al que se puede convocar cuando no se dispone de hombres, y que se desecha cuando ellos aparecen." Estas mujeres exigían también que se las considerase como individualidades, y tal actitud sorprendió sobre todo a la nueva izquierda, pues aunque se originaba en ésta, la liberación femenina se oponía precisamente a los hombres de esta corriente. Las mismas mujeres que habían participado en todas las fases de los movimientos por la liberación rehusaron continuar representando el papel de dactilógrafas, encargadas de los mimeógrafos, y "damas auxiliares" de la izquierda. Exigían que terminase la separación entre el trabajo mental y manual, no sólo como una "meta", ni únicamente contra la sociedad capitalista, sino como un fin inmediato de la propia izquierda, sobre todo en relación con las mujeres. Tampoco temían atacar el chovinismo masculino del propio movimiento negro. Las mujeres negras y las blancas se agruparon para combatir la arrogancia de un Stokely Carmichael, que había dicho que "la única posición de las mujeres en el movimiento es postradas".

Tan inflexible y vigoroso fue el ataque femenino al elitismo y el autoritarismo que la estructura misma de los nuevos grupos de la liberación femenina, los pequeños grupos que surgieron por doquier, fueron un esfuerzo por hallar la forma que permitiera el autodesarrollo de la mujer individual. Desecharon los grupos establecidos de mujeres, porque también éstos estaban estructurados y demasiado interesados en la situación de las mujeres profesionales de la clase media. Deseaban liberar a todas las mujeres —y sobre todo a las negras, las obreras, las chicanas, las indias.³⁷² Ya se tratara del derecho al aborto, o de la igualdad de salario por el mismo trabajo o del control sobre su propia vida, la palabra clave era AHORA. La

³⁷² Véase Notes on *Women's Liberation: we speak in many voices*, Detroit, News & Letters, 1970. Véase también Toni Cade, *The black woman*, Nueva York, New American Library, 1970. Hay un aflujo casi interminable de obras acerca de la Liberación Femenina; en la bibliografía se incluyen algunas, pero en general se trata de material de la vida misma, no incorporado a los libros.

libertad significaba ahora, hoy, no mañana, y mucho menos pasado mañana. "Ahora" significaba que no se quería esperar el día de la revolución, y mucho menos excluir de la lucha política el problema de la relación del hombre con la mujer. Las mujeres ya no consideraban que esa cuestión era un asunto meramente privado, pues dicho argumento constituía simplemente el método habitual para lograr que las mujeres se sintieran aisladas e impotentes. El hecho mismo de que la libertad impregnaba la atmósfera significaba que ella ya no se sentía sola, y que millares formaban un movimiento, una fuerza. La individualidad y la colectividad llegaron a ser inseparables de las manifestaciones masivas de agosto de 1970. Y también por primera vez, la historia no fue cosa del pasado, sino *algo que estaba forjándose*. Y ahora que estaban forjándola no se sentían perdidas en una colectividad, y más bien pensaban que cada uno se individualizaba a través de este proceso histórico.

Así, a pesar de la publicidad adversa acerca de las "chicas feas que andan quemando corpiños" y de las restantes estupideces que los chovinistas masculinos desplegaron para lograr que el movimiento pareciese absurdo, creció constantemente el número de mujeres que se incorporaban. Se convirtieron en activistas —y pensadoras— diferentes clases de mujeres que antes nunca se habían incorporado a ninguna actividad. Además de las que se consideraban miembros del movimiento, muchas miles más expresaban las mismas ideas —de las organizaciones de bienestar de las madres de las nuevas campañas— destinadas a organizar a las obreras de las industrias y combatir la discriminación aprobada por los sindicatos existentes. Y las muchas voces que expresaban las ideas de la liberación femenina fueron el resultado, no de las mujeres que leían *Sexual Politics* de Kate Millett, o los centenares de obras menos serias acerca del tema, sino de la ansiedad por representar nuevos roles en la sociedad, y por derivar de ellos nuevas relaciones aquí y ahora.

En lugar de percibir el nexo de continuidad entre los esfuerzos actuales y lo que Marx vio delinearse, o de escuchar las nuevas voces, los "marxistas" actuales son los mejores ejemplos del concepto de Marx acerca de la ideología como falsa conciencia. Se atribuyen el papel de líderes, o por lo menos de políticos, que pueden ofrecer "una reevaluación racional de la ideología feminista", y miran con altanería a las nuevas rebeldes actuales, atribuyéndoles una posición apolítica, como si ello significara que no pueden decir nada que merezca la pena escucharse, y que el movimiento carece de validez objetiva. Es cierto que después de las manifestaciones masivas de las mujeres, especialmente en Nueva York durante el año 1970, todos los partidos quieren *usarlas*. Ése es precisamente el problema.

La originalidad del actual movimiento de liberación femenina consiste en que se atreve a desafiar lo que es, e incluso el chovinismo masculino no sólo bajo el capitalismo sino en el propio movimiento revolucionario. El temor a denunciar este chovinismo masculino conduce a la impotencia. Afrontar la realidad, y hacerlo no mediante el mero voluntarismo, sino con cabal conciencia de todas las fuerzas que se nos oponen, es el único modo de garantizar la reunión con las restantes fuerzas revolucionarias, y especialmente con el movimiento obrero, que ocupa un lugar tan estratégico en la producción y que tiene su propia dimensión negra. Pero el hecho de que no sea posible superar del todo el chovinismo masculino mientras exista la sociedad de clases no invalida el movimiento, del mismo modo que no se invalida ningún tipo de lucha por la libertad. Por lo contrario, la existencia misma de un amplio movimiento de la liberación femenina demuestra que es una idea cuyo momento ha llegado, y que es parte integral del organismo mismo de la liberación.

Cuando se destaca el autodesarrollo de la "subjetividad" en la revolución negra, una ventaja es que el asunto no tiene en absoluto la connotación peyorativa que los veteranos extremistas le asignan cuando declaman contra el "subjetivismo pequeño-burgués". Al margen de que la cuestión esté o no vinculada conscientemente con el concepto hegeliano — "la trascendencia de la oposición entre concepto y realidad, y la unidad que es la verdad, descansa únicamente sobre la subjetividad"³⁷³ es evidente que para las masas negras, la conciencia negra, la conciencia de sí mismas como afronorteamericanas, con una historia dual y un orgullo particular, es un movimiento hacia la totalidad. Lejos de ser una separación de lo objetivo, implica el fin de la separación entre objetivo y subjetivo. Ni siquiera el negro más elitista tiene la misma actitud arrogante del intelectual blanco hacia el trabajador, sin hablar del prisionero.

Así, se destaca que un trabajador no es estúpido, tiene sus propios pensamientos, quiere formular su opinión en el campo de la "filosofía", y no sólo en la acción. Se necesitó llegar a 1973 antes de que las prolongadas y persistentes huelgas de 1972 en la industria del automotor —sobre todo el movimiento de los trabajadores jóvenes de las fábricas GM en Lordstown y Norwood— obligaran a los burócratas sindicales a admitir la existencia de "la angustia obrera". La prensa comenzó a hablar de la alienación laboral como de la "nueva cuestión social de la década". Los burócratas del Sindicato Obrero del Automotor de Estados Unidos convocaron finalmente a una asamblea especial el 28 de febrero de 1973 —no con su propia base,

³⁷³ *The science of logic*, vol. II, p. 477.

sino con los ejecutivos de la administración. Aún no han reconocido el trabajo alienado, descrito hace cien años por Marx, y determinado por "la automatización": "Un sistema organizado de máquinas, al que imprime movimiento un autómatas central mediante el mecanismo de la transmisión... en lugar de la máquina aislada, un monstruo mecánico cuyo cuerpo ocupa fábricas enteras, y cuyo poder demoníaco... desencadena un veloz y furioso torbellino... Incluso el alivio del trabajo se convierte en una suerte de tortura, pues la máquina no libera del trabajo al operario, sino que despoja de todo interés al trabajo..."

Así, el detenido Soledad escribió contra las inhumanas condiciones carcelarias, y también dijo: "Conocí a Marx, a Engels, a Lenin y a Mao; me redimieron"³⁷⁴ y el caso de Angela Davis suscitó respuestas, no sólo en relación con su defensa —desde los miles que ofreció Aretha Franklin hasta el dólar donado por el ama de casa— sino declaraciones, comunistas o no, en el sentido de que el FBI la había perseguido porque era mujer, negra y profesora. La comunidad negra está harta de ver que los blancos la creen estúpida.

No quiero sugerir que en la comunidad negra existe unidad total, si bien el racismo dominante —cuya influencia determina que todas las cargas económicas graviten más pesadamente sobre los negros— y todas las formas concebibles e inconcebibles, sutiles y no tan sutiles de discriminación y segregación practicadas por los blancos, ciertamente los unifican como pueblo, como raza, y como nación en la nación. Por ejemplo, todavía en 1970, en el momento mismo en que los estudiantes negros manifestaban en solidaridad con los estudiantes blancos asesinados en la universidad estatal de Kent, la experiencia con los blancos —no con reaccionarios, sino con blancos revolucionarios— era estre- mecedora. En contraste con las manifestaciones masivas de protesta de todo el país por los asesinatos de Kent y la invasión de Camboya, hubo un silencio casi

³⁷⁴ G. Jackson, *Letters from prison*, N. Y., Bantam, 1970 [hay ed. en esp.]. Esta conciencia de la filosofía, la actitud frente al internacionalismo, así como la relación de la filosofía con la revolución, no fue excepción. Un detenido negro del Estado de Washington escribió acerca de su "constante conflicto con el medio total", y cómo en la cárcel comenzó a sentir cierta afinidad "con los perseguidos del Tercer Mundo". Y otro prisionero negro de Georgia se topó con un artículo que yo había escrito acerca de la perversión del marxismo por el comunismo ruso, y cuando me comunicó sus opiniones acerca de la "antítesis" preguntó: "¿Qué puedo hacer como individuo para promover internacionalmente el socialismo?" Según parece había aprendido varios idiomas, y mantenía correspondencia con otros que alientan "la misma idea de un mundo socialista".

total de los blancos ante los episodios del sur, el asesinato de negros por la policía y el tiroteo planeado y masivo contra la residencia de negros en la universidad estatal de Jackson. Al margen de la posición social, todos los negros admitían que de hecho el racismo estaba tan arraigado y era tan irreversible que dominaba a todos los blancos. Y los soldados negros, los mismos que aún estaban en Vietnam, sufrieron la misma discriminación que habían vivido en el sur, y como lo reveló una encuesta de dos años, acogían a los Panteras Negras como "un factor de igualación". "La bestia (el blanco) organizó su Ku Klux Klan. Los Panteras Negras significan algo que la bestia teme, del mismo modo que toda nuestra vida temimos al Ku Klux Klan."³⁷⁵

Lo que *si* quiero decir es que las críticas que se formulan unos a otros, incluso cuando se trata de las fantásticas calumnias que se arrojaron Newton y Cleaver cuando se dividieron repentinamente, merecen el juicio sereno de la comunidad. Las palabras de un estudiante universitario de Michigan en una conferencia de revolucionarios negros y blancos revelará la solidaridad y las divisiones filosóficas en el seno de la comunidad negra:

El problema de la división de Huey Newton y Eldridge Cleaver inquietó a muchos negros... El apoyo que los panteras aún tienen se origina, no en la aceptación de su ideología por las masas negras, sino en la solidaridad comunitaria de los negros y los oprimidos de todas partes. Lo mismo vale para Angela Davis. Es posible que no todos se interesen en el "comunismo", pero se interesan en Ángela porque es negra. Una hermana, que señaló una fotografía de Ángela con rasgos acentuadamente orientales publicada en la prensa china y reproducida en *Muhammad Speaks* me dijo que eso mostraba el racismo incluso en los rusos y los chinos.

La gente con la cual he hablado está bastante harta de la filosofía pragmática y elitista que se expresa en la mayor parte de la vanguardia. Estamos buscando una filosofía total. El panafricanismo de estilo norteamericano es un clisé. Los blancos lo utilizan como una válvula de escape y una moda aprovechable comercialmente. El auténtico panafricanismo, como la auténtica fraternidad, es un bello ideal por el cual vale la pena luchar. Pero ahora que se ha puesto en descubierto al capitalista negro, vemos o comenzamos a ver que también los negros pueden corromperse.

La juventud negra está buscando algo, algo total, algo que de una vez por todas termine la división entre lo real y lo ideal.³⁷⁶

³⁷⁵ La encuesta fue realizada por un periodista negro para The New York Times, informado en *Detroit Free Press*, 21 de junio de 1970.

³⁷⁶ Informado en *News & Letters*, abril de 1971, p. 1.

El final de la discusión pareció orientarse hacia una reconsideración de la conciencia negra, o por lo menos hacia un enfoque más internacional, como el de *Los condenados de la tierra*, de Fanón, que durante mucho tiempo había sido muy elogiado por los Panteras Negras, aunque siempre concentraban la atención en el aspecto de la violencia. Sin embargo, Fanón tuvo mucho que decir en una amplia gama de problemas; y mostró una actitud particularmente crítica frente a los líderes. Fanón consagra un capítulo entero a las "Acechanzas de la conciencia nacional", y "la pereza de los intelectuales":

La historia nos enseña claramente que la batalla contra el colonialismo no se ajusta de un modo mecánico a las líneas del nacionalismo... así, ocurre que la impreparación de las clases educadas, la falta de nexos prácticos entre ellas y las masas populares, su pereza, y digámoslo de una vez su cobardía en el momento decisivo de la lucha determinarán trágicos contratiempos (p. 21).

Fanon traza una clara línea divisoria entre las masas y los dirigentes, no sólo antes de la conquista del poder, sino también después. Finalmente, es cierto que Fanón denuncia los horrores de la civilización occidental, y que rechaza la posibilidad de que sea un modelo aplicable. Dice a sus camaradas africanos: "No perdamos tiempo en estériles letanías y pantomimas nauseabundas. Dejemos a esta Europa, que jamás se cansa de hablar del Hombre, pero asesina a los hombres dondequiera los encuentra. ..." (p. 252). Pero no es cierto que sólo piense en el negro. Señala muy claramente que con la desaparición del colonialismo y el "hombre colonizado", "esta nueva humanidad no puede menos que definir un nuevo humanismo para sí misma y para otros" (p. 197). Sin duda, la dialéctica de la liberación no es un elemento pragmático, ni algo solamente negro,³⁷⁷ y mucho menos estrechamente nacionalista. Es global al mismo tiempo que revolucionaria; es total al mismo tiempo que representa un continuo histórico. Es, como dijo el propio Fanón, un "nuevo humanismo".

Este humanismo fue ciertamente el hilo unificador tanto en las revueltas de Europa oriental como en África, entre los jóvenes rebeldes blancos y los negros, y ello a pesar de las burlas de algunos extremistas en el sentido de que el humanismo era "una insensatez pequeñoburguesa".

³⁷⁷ Ciertamente, afirma que Budapest y Suez fueron momentos de confrontación más decisivos que la Guerra de Corea. Véase especialmente la p. 62.

Pero fue un trabajador negro de las fábricas de automóviles quien confirió al asunto su perfil más agudo:

Ya no hay un camino intermedio. La época en la cual aceptábamos "tenemos que inclinarnos por el mal menor" ha desaparecido. Ahora hay que ir a los extremos. El problema es el racismo, y para eliminarlo, para ser humanistas, necesitamos una revolución.

Es posible que no estemos en el umbral de la revolución, pero el hecho de que la *idea* de revolución sencillamente rehúsa acallarse cuando no estamos en una situación prerrevolucionaria dice muchísimo acerca de la madurez filosófico-política de nuestra época. Es posible que no tengamos un Hegel o un Marx o un Lenin, pero sí tenemos lo que no se dio con tanta profundidad en ninguna época —el movimiento a partir de la *praxis*, cuya búsqueda de universalidad no se interrumpe con la práctica, y por lo contrario anhela la unión de la teoría con la práctica. Precisamente este factor—y allí reside la originalidad de la dialéctica— se opone a cualquier retrogradación *en el seno* de la revolución. La tendencia a la retrogradación procura particularizar tareas, "fijar" lo universal, limitar las tareas de las masas a "hacer" la revolución, y no inquietarnos con los problemas del "autodesarrollo".

Lo que el movimiento a partir de la práctica ha revelado en el curso de estas dos últimas décadas de rebelión y esfuerzo en pro de la creación de nuevas sociedades —por intermedio de las revoluciones africanas contra el imperialismo occidental y el capitalismo privado, o a través de las luchas de Europa oriental por liberarse del capitalismo de Estado que se autodenomina comunismo, o en cada país, trátese del baluarte del imperialismo mundial, Estados Unidos, o de una nación tan diferente como China— fue que las masas no sólo desean derrocar a las sociedades explotadoras, sino que ya no aceptarán sustitutos culturales de la eliminación de los viejos y a los nuevos administradores de sus condiciones de trabajo y vida. Todo lo que no representaba una reorganización *total* de la vida, y relaciones humanas totalmente nuevas, ahora implicaba una retrogradación.

Eso es lo nuevo de estas revoluciones, comparadas con las que siguieron a la primera guerra mundial, cuando parecía suficiente derrocar lo viejo y no inquietarse acerca de lo que ocurría después del triunfo de la revolución. Si todavía perduraban tales ilusiones cuando concluyó la segunda guerra mundial y las revoluciones africanas, asiáticas, de Medio Oriente y América Latina crearon un Tercer Mundo, la década de 1950 las

liquidó. Se abrieron nuevas fronteras con la eliminación de las ilusiones, con la iniciación de revoluciones *en el ámbito* de las revoluciones triunfantes, con la permanencia del autodesarrollo —de modo que terminase de una vez para siempre la diferencia entre lo individual y lo universal. La madurez filosófico-política señala la originalidad de nuestra época. La necesidad de una "segunda negatividad" —es decir, una segunda revolución— ha cobrado carácter *concreto*.

Consideremos nuevamente el caso de África. Este continente afrontó la realidad de que la independencia política no significa el fin de la independencia económica, y que por lo contrario en ese contexto aparece por primera vez la repulsiva cabeza del neoimperialismo. Sin embargo, fueron igualmente importantes las nuevas divisiones que se manifestaron entre los dirigentes y los dirigidos una vez alcanzada la independencia nacional. Al mismo tiempo, también se manifestaron nuevas divisiones entre el liderazgo árabe y las "masas sin educación". Trátese de Zanzibar, que en efecto logró derrocar a sus gobernantes árabes, o del Sudán meridional, que no lo consiguió, la necesidad era la misma: una segunda revolución.³⁷⁸

O consideremos el caso de China, la cual durante la "revolución cultural" ciertamente nunca dejó de abrazar la consigna: "Es justo rebelarse". Entonces, ¿por qué inició una revolución "cultural", y no real y proletaria? Hegel y Marx pueden aclarar este *tipo* de escapismo cultural mejor que los "especialistas chinos" contemporáneos, que inclinan la cabeza ante todas las consignas *sonoramente* revolucionarias. No fue el Marx "premarxista" quien insistió en que las abstracciones filosóficas de Hegel de hecho constituían el movimiento *histórico* de la humanidad a través de diferentes etapas de la libertad, y en que las etapas de la conciencia en la *Fenomenología* de hecho configuraban una crítica de "esferas enteras como la religión, el Estado, la sociedad burguesa, etcétera". El propio Hegel advirtió que la "cultura pura" era "la inversión absoluta y universal de la realidad y el pensamiento, su extrañamiento, uno en el otro... cada uno es el contrario de sí mismo" (p. 541). Si Hegel pasó de la "cultura" a la "ciencia" —es decir, la unidad de la historia y la comprensión filosófica— Marx subrayó que el pensamiento puede trascender sólo a otro pensamiento; pero para reconstruir a la propia sociedad, sólo los actos de los hombres y las mujeres, las masas en movimiento, ejecutarán la tarea de

³⁷⁸ Kenneth W. Grundy, *Guerrilla struggles in Africa*, Nueva York, Grossman, 1971.

"trascender", y por lo tanto "realizarán" la filosofía, de modo que la libertad y la existencia de hombres y mujeres íntegros sea una realidad.

El genio de Hegel, su importancia para el momento actual, reside en que *resumió* "las experiencias de la conciencia" de un modo tan amplio y tan profundo sobre un período tan prolongado del desarrollo del hombre — de los Estados-ciudades griegos a la revolución francesa— que las tendencias manifestadas en el resumen del pasado nos permiten una ojeada al futuro, sobre todo cuando se las interpreta de un modo materialista, con un criterio marxista-humanista, no economista vulgar.

Lo que hemos demostrado a lo largo de estas páginas es lo siguiente: hay una dialéctica del pensamiento que parte de la conciencia, pasa por la cultura y llega a la filosofía. Hay una dialéctica de la historia que parte de la esclavitud, pasa por la servidumbre y llega al trabajo asalariado libre. Hay una dialéctica de la lucha de clases en general y bajo el capitalismo en particular —y a medida que se desarrolla a través de ciertas etapas específicas, a partir de la competencia, a través del monopolio, para llegar al Estado, en cada paso suscita nuevas formas de rebelión y nuevos aspectos de la filosofía de la revolución.

Sólo un Marx pudo elaborar esta última. Hegel demostró los peligros inherentes a la revolución francesa, que no desembocó en el milenio. La dialéctica reveló que la contrarrevolución está *en el seno* de la revolución. Es el principal desafío que el hombre ha podido afrontar jamás. Hoy vivimos dicho desafío. Como no se atreve a liberar el esfuerzo elemental de las masas, orientadas hacia el control de sus condiciones de trabajo, Mao retrograda a lo "cultural", a los cambios "epifenomenales". Podría decirse que Mao quizá no ha reconocido a la filosofía, *pero la filosofía, la dialéctica hegeliana, lo reconoció hace tanto tiempo que predijo su advenimiento*. El carácter fetichista de la llamada revolución cultural atacó, no la producción explotadora, sino a los débiles "cuatro viejos" (las viejas ideas, la vieja cultura, las viejas costumbres y los viejos hábitos). Mucho sonido y mucha furia, pero ningún contenido de clase. ¡Sólo quien carece de futuro teme el pasado! Con diferente nombre, incluso el de guardias rojos, el carácter elitista del partido, el ejército, los guardias rojos y lo que ahora confluye en el único y exclusivo "timonel de la nave del Estado", es tan inequívoco como "L'état c'est moi" de Luis XIV. Por eso Sheng Wu-lien³⁷⁹ exigió que en lugar de retórica el país se poblase de auténticas "comunidades de París".

³⁷⁹ Véase su *Manifiesto* citado en el capítulo 5.

Ese autodesarrollo, la autoactividad, el automovimiento de la dialéctica hegeliana, un fenómeno que en 1914-1923 pareció tan vivo a Lenin, es precisamente lo que indujo a Stalin a ordenar la exclusión de "la negación de la negación" de las "leyes" de la dialéctica, como si mediante un decreto la tiranía capitalista de Estado pudiese en efecto modificar el curso de la historia. La falta de confianza en las masas es la raíz común de todas las objeciones al "hegelianismo idealista y místico". No sólo a los traidores lisos y llanos, sino también a los intelectuales comprometidos con la revolución proletaria; a los extraños que se acercan a mirar; a los marxistas académicos que (aunque independientes de cualquier poder estatal) están impregnados hasta la médula de los huesos con el concepto capitalista del atraso del proletariado. Todos y cada uno están ciegos a la relación de la teoría con la historia como relación histórica *forjada por las masas en movimiento*.

El único elemento de verdad que todos estos detractores de Hegel expresan es la necesidad de romper con el idealismo burgués, incluso el de Hegel. Pues antes del descubrimiento original de Marx, los fundamentos materialistas de la historia, la dialéctica hegeliana permanecía aprisionada en un idealismo que por su abstracción permitía se A utilizara como apología del Estado prusiano. Si Marx no hubiese roto con la forma filosófica y la naturaleza de clase del idealismo burgués, no ¿habría podido revelar la fórmula algebraica de la revolución inherente a la dialéctica hegeliana, ni recrear la dialéctica que se originó en las luchas de clase reales y la revolución proletaria, y delinear ese, *precisamente ese automovimiento* que deviene la "revolución permanente". Pero en nuestra época tenemos que lidiar con las perversiones de la dialéctica hegeliana-marxista originada en el comunismo y en sus compañeros de ruta.

Es evidente que la humanidad ha llegado al fin de algo, en un período en que la nación más rica y poderosa de la tierra clama a los cielos, no acerca de las maravillas de su producción, su prosperidad o su gigantismo nuclear, sino a propósito del "extraño malestar que se manifiesta en el país". No todo esto tiene que ver con el "espíritu". Responde a muy profundas raíces económicas: Trátese de la crisis monetaria o la desocupación que no puede remediarse; de la militarización incesante y el gigantismo nuclear, o la gravedad de la pobreza y el predominio cada vez más acentuado de los negros en los sectores pobres —en medio de la prosperidad del imperialismo blanco; de los viajes a la lima o del vacío de la llamada democracia norteamericana. Pero el hecho abrumador es que el PBN norteamericano está alcanzando el nivel del billón de dólares, y lejos

de ganar la batalla por la mente de los hombres, ha perdido no sólo la batalla sino *su* propia mente, *su* espíritu.

La permanente querrela de la "nueva izquierda" con el "hegelianismo", precisamente cuando es tan grande la necesidad de una nueva filosofía de la liberación, sólo prueba que no hay un "camino intermedio" en el modo de pensar, del mismo modo que no lo hay en la lucha de clases. El subjetivismo pequeñoburgués siempre ha concluido aferrándose a determinado poder estatal, y lo ha hecho sobre todo en esta época del capitalismo de Estado, cuyos intelectuales están impregnados de la mentalidad administrativa del plan, el partido de vanguardia, la revolución "cultural" como sustituto de la revolución proletaria. La totalidad de la crisis exige no sólo *escuchar* las voces que vienen de abajo, sino también *construir* sobre ese fundamento, en tanto es la realidad y el nexo con la continuidad histórica.

De la mente de los intelectuales elitistas, y sobre todo de los dirigentes, parece especialmente distanciado el autodesarrollo de las masas, las mismas que deben asimilar los principios de la dialéctica. Sin embargo, los nuevos procesos en el campo de la teoría, la filosofía y la reconstrucción revolucionaria de la sociedad sobre fundamentos humanos totalmente nuevos, en nuestra época se han originado en las explosiones espontáneas sobrevenidas en todo el mundo. "La autodeterminación en la cual sólo puede oírse hablar a la idea", fue oída por quienes luchan en favor de la autodeterminación. Estaban "realizando la experiencia" de la segunda negatividad. Es evidente que la lucha se libraba no sólo contra los explotadores, sino también contra quienes se erigían en líderes.

Ha pasado hace mucho la época en que, en el mejor de los casos, se dispensaba a estas voces de abajo el tratamiento que se reserva para las meras fuentes de la teoría. El movimiento a partir de la práctica, en sí mismo una forma de teoría, exige una relación completamente nueva de la teoría con la práctica. Lenin acertaba cuando decía que el camino que recorre Hegel de la lógica a la naturaleza implicaba "extender una mano al materialismo", y cuando afirmaba: "El conocimiento no sólo refleja el mundo, sino que lo crea." Como se desprende de su cristalización de este concepto —"el mundo no satisface al hombre, y el hombre decide cambiarlo mediante su actividad"—, no se trataba de la simple reformulación de su tesis anterior en el sentido de que "sin teoría revolucionaria no puede haber revolución". Ahora Lenin subrayaba insistentemente el "sujeto", el hombre, lo "subjetivo" como lo "más concreto", el conocimiento como dialéctica, como filosofía —"*la ciencia es*

un círculo de círculos. Las diferentes ciencias... son fragmentos de esta cadena".³⁸⁰ Trátese de la teoría o del partido —hacia 1920 Lenin subrayaría que "una minoría, un partido no puede crear el socialismo". Para Lenin el eje estaba en la filosofía: "la subjetividad absoluta", el sujeto como hombre y como concepto, la unidad de objeto y sujeto, de lo mental y lo manual, el todo.

La tragedia de la revolución rusa consistió en que nunca se alcanzó este resultado después de la conquista del poder estatal; y los codirigentes bolcheviques, gobernantes en el marco de un poder estatal, también aprovecharon la ambivalencia filosófica de Lenin para volver la espalda a la "filosofía idealista".

Por supuesto, es verdad —e incluso podría decirse que hay algo fundamentalmente errado si así no fuera— que Marx y Lenin resolvieron los problemas de su época, no los nuestros. Pero en esta época se han afirmado cimientos poderosos, y sólo con grave riesgo podríamos ignorarlos; del mismo modo que incluso sería fatal abstenernos de construir sobre la base humanista teórico-práctica redescubierta a partir de mediados de 1950 —lo que en su tiempo Marx denominó "el humanismo positivo, que parte de sí mismo". La reformulación por el autor de *El capital*, un revolucionario proletario maduro, de la exuberancia del joven Marx de 1844 —"el desarrollo del poder humano que es su propio fin"— demuestra de un modo indudable cómo las revoluciones europeas de 1848, la guerra civil norteamericana de 1861-1865, y la Comuna de París de 1871 comprobaron el "nuevo humanismo" de Marx. Cualquier cimiento *distinto*, cualquier base *diferente*, por ejemplo la "propiedad nacionalizada", con o sin "focos" militares, sólo pueden conducir a una nueva tiranía.

No hay manera de impedir la reaparición de otra sociedad explotadora, alienada y alienante, como no sea gracias a una revolución social, que parta de las relaciones entre los individuos en el *lugar de producción*, y se prolongue en la forma de esa explosión elemental que compromete a toda la población, "hombres, mujeres y niños", con el fin de terminar de una vez por todas con la dicotomía entre el trabajo mental y manual, de modo que "la individualidad [se vea] liberada de todo lo que interfiere con su universalismo, es decir, la libertad".

Trabajar dominado por la ilusión de que uno puede recoger la teoría "en el camino", y de ese modo evitar "los trabajos de lo negativo" en la preparación teórica para la revolución tanto como en la lucha de clase

³⁸⁰ Vol. 38, p. 233.

reales es una conciencia absolutamente tan falsa como la que toca en suerte a la clase gobernante.

En contraposición al concepto de que el activismo incansable, aunque irreflexivo, basta para "hacer la revolución", lo que se necesita es la reformulación en nuestra época del concepto de Marx acerca de la "realización" de la filosofía, es decir, la inseparabilidad de la filosofía y la revolución.

El Marx maduro, como el joven Marx, rechazó el materialismo feuerbachiano, y sostuvo en cambio que la dialéctica hegeliana de la "segunda negatividad" era *el* "principio creador", el punto crítico que termina la división entre el trabajo mental y el trabajo manual. El Marx maduro tanto como el joven Marx fundó "el desarrollo del poder humano que es su propio fin" en el "movimiento absoluto del devenir". Sólo con esta visión prometeica podemos tener la certeza de que una *nueva* Comuna de París sería "una iniciativa histórica; París que trabaja, piensa y sangra... radiante en el entusiasmo de su iniciativa histórica" y además continuaríamos su autodesarrollo, de modo que se estableciera un orden social totalmente nuevo en escala mundial.

Lo *nuevo* que caracteriza a nuestra época, el "principio dinamizador" que ha determinado la dirección de las dos décadas del movimiento *a partir de la práctica*, rechaza simultáneamente la *falsa* conciencia y las revoluciones abortadas.

La realidad es sofocante. La transformación de la realidad tiene su propia dialéctica. Exige una unidad de las luchas por la libertad con una filosofía de la liberación. Sólo entonces la rebelión elemental libera nuevas formas de la sensibilidad, nuevas pasiones y nuevas fuerzas —una dimensión humana nueva e íntegra.

Nuestra es la época que puede afrontar el desafío de los tiempos una vez que elaboremos una relación tan distinta de la teoría con la práctica que la prueba de la unidad esté en el propio auto- desarrollo del sujeto. Entonces, la filosofía y la revolución por primera vez liberarán los talentos innatos de los hombres y las mujeres, que devendrán seres íntegros. Lo reconozcamos o no, ésta es la tarea que la historia "asignó" a nuestra época, y una tarea aún irrealizada.

Capítulo 10

Un Enfoque Sobre el Humanismo Marxista Inscrito en el Contexto de los Años Cincuenta y Ochenta

No quiero que se me hable de las naves espaciales ni tampoco de los viajes a la Luna, ni de Marx ni de la vida en la era atómica...

Es así como vivimos: en la oscuridad, en el fango, en la lejanía...

Que nadie venga a decirme que las cosas son peores en África. Soy habitante de Europa y mi piel es blanca. ¿Quién me abrazará para hacerme sentir humano?

Karoly Jobbagy

Budapest, abril de 1956

El doble problema que se plantea a nuestra época podría formularse así: 1] ¿Qué sucedo *después* de la conquista del poder? 2] ¿Son asequibles nuevas vías de inicio en medio de la profusa reacción, las múltiples revoluciones abortadas y el retroceso del reloj de la historia en la mayoría de los países con un alto nivel tecnológico?*

Los movimientos autoemancipadores —consecuencia tanto del surgimiento de un Tercer Mundo radicalmente diferente merced a haber ganado su independencia al imperialismo (como es el caso de África, Asia, Latinoamérica y el Medio Oriente), lo mismo que de revueltas en el propio seno del mundo occidental— se gestaron como lo que he denominado "un movimiento inscrito en la práctica que constituía de suyo una forma de

* El presente ensayo —terminado el 1 de mayo de 1987— fue el último trabajo académico de Raya Dunayevskaya, a quien la muerte sorprendió el 9 de junio de 1987 a la edad de 77 años, cuando se hallaba redactando un libro que habría de intitularse "Dialéctica de la organización y filosofía: 'el partido' y las formas de organización brotadas espontáneamente". Este artículo en particular estaba destinado a la *Enciclopedia de socialismo contemporáneo*, un proyecto yugoslavo cuya finalización es hoy incierta.

teoría". La ambivalencia habría de persistir en los desarrollos teóricos, no obstante su aspiración a una filosofía total.

El mundo no acababa de recobrar el aliento tras la devastación de la segunda guerra mundial, cuando ya asistía al nacimiento de la era nuclear bajo la forma de la bomba atómica. Empero, la "alta tecnología" no quedó constreñida a fines bélicos, insertándose primero en el área minera de la producción para luego invadir todas las ramificaciones de la industria. La huelga general promovida por los mineros estadounidenses en los años 1949-1950 marcó una lucha precursora en contra de la automatización, cuya encarnación era el minero continuo, el también llamado "asesino de hombres". El carácter novedoso de aquella revuelta proletaria residió en que en lugar de ceñirse a combatir el desempleo y exigir mejores salarios, planteó preguntas no empuñadas acerca de qué *tipo* de trabajo debía efectuar el hombre, o cuál era la justificación del hiato cada vez mayor entre el pensar y el hacer.

Tres años más tarde presenciábamos el primer levantamiento dentro del mundo comunista, el cual había sido precedido por la gestión de Yugoslavia en pro de su independencia nacional y su escisión de Rusia, y al que sucedieron los motines en los campos soviéticos de trabajos forzados de Vorkuta. Las revueltas de Europa Oriental parecían ser continuas, expresándose de manera en extremo lúcida en una u otra vertiente de humanismo marxista: en Polonia se publicó un trabajo en 1957 intitulado "Hacia un humanismo marxista"; en Yugoslavia surgió una tendencia bajo la misma rúbrica, la cual adoptaría en Checoslovaquia en 1968 el lema de "Socialismo con un rostro humano"; en tanto que la sedición ha proseguido encarnándose en formas siempre diversas, como el actual Solidarnosc polaco. Por lo tanto, las luchas por nuevas relaciones humanas que nos liberen de la inflexible disyuntiva Este-Oeste se han difundido a través de múltiples instancias.

En Estados Unidos la primera declaración cabalmente teórica de humanismo marxista la constituyó mi trabajo *Marxismo y libertad*,³⁸¹ el cual planteaba que su propósito era "tratar de restablecer el marxismo en su forma original, en lo que Marx llamó 'un naturalismo o humanismo completo' ". Se trata de un libro de 371 páginas que ha pasado por cinco ediciones y ha sido traducido al francés, español, japonés e italiano,

³⁸¹ La primera edición se intituló *Marxism and freedom —from 1776 until today* (Nueva York, Bookman Associates, 1958) y se publicó en 1957, incluyéndose la primera traducción inglesa de los *Ensayos humanistas* de 1844 de Marx y del *Resumen de la "Ciencia de la lógica"* de Hegel de Lenin.

habiendo circulado versiones clandestinas de algunos capítulos en Rusia, Polonia, China y Corea del Sur.

En Latinoamérica el joven Fidel Castro abrazó el humanismo en 1959, definiéndolo así: "Encontrándonos en medio de las dos ideologías políticas y económicas que se debaten en el mundo, estamos asumiendo nuestras propias posiciones. La hemos llamado humanismo porque sus métodos son humanistas [...] ésta es una revolución humanista porque no priva al hombre de su esencia, sino que lo mantiene como su fin [...] Ésta no es una revolución roja, sino verde olivo."³⁸²

A. Nuevas pasiones y nuevas fuerzas: El redescubrimiento de lo de los “Ensayos humanistas” de 1844 de Marx en la década de los cincuenta

Antes que un presunto accidente y lejos de mostrarse en el mejor de los casos como una reminiscencia de aspectos del pasado de parte de la Vieja Izquierda, el redescubrimiento de los *Ensayos humanistas* de 1844 de Marx en la década de los cincuenta tuvo un carácter novedoso y actual, ya que desnudó problemas álgidos de la época como: ¿qué sobreviene después de una revolución? ¿Cómo pudo un movimiento tan grandioso como la Revolución rusa de noviembre de 1917 —la única insurrección proletaria en el mundo que logró instaurar un Estado obrero— degenerar en el stalinismo? ¿Qué sucede después de la conquista del poder?

A pesar de que no correspondió a Marx hacerse estos planteamientos, el haber descubierto un continente por completo ignoto de pensamiento y de revolución —al que bautizó como "un nuevo humanismo"— le permitió apuntar en una dirección más allá del comunismo. En su ruptura con el capitalismo, cuyo supuesto era la definición del proletariado como *la* clase revolucionaria, amplió la necesidad de relaciones humanas radicalmente distintas criticando el concepto burgués y enajenado de la relación hombre-mujer. Pero no sólo eso. Resultaba claro que el derrocamiento del capitalismo no se cumpliría con la abolición de la propiedad privada, siendo imperativo desembarazarse del "comunismo vulgar". En lugar de una disyuntiva entre materialismo o idealismo, debería darse una nueva unidad entre ambos:

"Al igual que el ateísmo, como trascendencia de Dios, hace que surja el humanismo teórico, y el comunismo, como trascendencia de la propiedad privada, es la reivindicación de la condición humana real como su propia apropiación, de donde brota el humanismo práctico, así el ateísmo es un

³⁸² Véase *New Left Review*, 7, enero-febrero de 1961, p. 2.

humanismo mediado por la trascendencia de la religión, y el comunismo es un humanismo mediado por la trascendencia de la propiedad privada. Sólo por la trascendencia de esta mediación, que es sin embargo un supuesto necesario, llega a concretarse el humanismo *positivo* a partir de sí mismo."³⁸³

En 1950, cuando los trabajadores se opusieron a la automatización y replantearon la pregunta acerca de "qué *tipo* de trabajo", apareció una nueva etapa cognoscitiva en la esfera económica. Aquello tuvo como secuela, según vimos, una serie de batallas políticas y sociales en favor de relaciones humanas verdaderamente diferentes.

El surgimiento en nuestra época de un Tercer Mundo con otro cariz, no sólo en Afroasia, sino también en Latinoamérica y el Medio Oriente, no era una mera designación geográfica, por masiva y fundamental que fuera. Más bien vino a ser sinónimo de nuevas fuerzas tanto revolucionarias como de racionalidad. Estas nuevas fuerzas revolucionarias —tanto campesinos como proletarios, feministas como jóvenes activistas que repudiaban la guerra— veían en el más prodigioso color, el negro, una dimensión revolucionaria tan profunda y un internacionalismo tan intenso en sus luchas de liberación nacional, que, lejos de ser un "Tercer" Mundo abarcaba el mundo entero.

La década de los sesenta ardió con la llama de la rebelión en todos los rincones de la tierra. La profundidad de la insurrección que los luchadores libertarios de Europa Oriental desataron en contra de regímenes comunistas totalitarios, fue también el signo distintivo de la nueva generación de revolucionarios que en Occidente se rebeló contra el mundo burocratizado, militarista y capitalista-imperialista que ellos no habían creado.

La diáspora africana se dio lo mismo en Sudáfrica que en el sur de Estados Unidos, y lo negro significaba no sólo África —del sur, norte, este u oeste— sino también Latinoamérica, incluyendo el Caribe. El surgimiento en nuestra época de un nuevo Tercer Mundo no se limitó a una mera designación geográfica, por masiva y fundamental que fuera. Antes bien, vino a ser sinónimo de nuevas fuerzas tanto revolucionarias como de racionalidad. Ya se tratara del lema "Preparados o no, aquí estamos", del que se valió Nkrumah cuando encabezó la huelga general y las manifestaciones masivas que otorgaron a Ghana su independencia, o de los africanos que criticaban el concepto de negritud de los intelectuales anteriores al proceso emancipador, lo medular consistía en que las

³⁸³ Karl Marx, "Crítica de la dialéctica hegeliana, 1844", en *Marxism and freedom*, pp. 319-320 de la edición inglesa.

múltiples voces de la dimensión negra gritaban una sola palabra: "¡Libertad!", tanto en el Tercer Mundo como en Estados Unidos.³⁸⁴

La conciencia negra en Estados Unidos ha puesto a prueba a la civilización del país, ya que prácticamente no hay límite en cuanto a las múltiples formas en las que la dimensión negra ha llegado a cobrar expresión. Un ejemplo es el boicot de autobuses de Montgomery,³⁸⁵ donde una actividad revolucionaria *cotidiana* —control del transporte, organización de asambleas, celebración de marchas y creación de una democracia interna y directa a través de reuniones masivas tres veces por semana— contribuyó a impulsar la revolución negra.

Si dirigimos la mirada a otra de estas fuerzas —la liberación femenina—, veremos que ésta dejó de ser una idea para convertirse en un *movimiento* hacia la década de los setenta. No obstante haber enfrentado contradicciones de clase, raciales y culturales, influyó de manera decisiva en el proceso emancipador global, al margen del origen geográfico de su acción.

Un análisis penetrante de la incipiente e inacabada revolución portuguesa apareció en un libro intitulado *Las tres Marias*, incluso antes de que estallara la revuelta popular en contra del fascismo, dando testimonio de una oposición que las autoridades creyeron poder acallar mediante el encarcelamiento de sus tres autoras. Empero, fue a tal grado enérgica la protesta lanzada *internacionalmente* por el Movimiento de Liberación Femenina, que además de granjearles su libertad a las escritoras propició que una organización independiente de mujeres se integrara al proceso revolucionario. A pesar de este hecho, Isabel do Carmo —quien encabezaba al grupo PRP/BR (Partido Revolucionario del Proletariado/Brigadas Revolucionarias) el cual había planteado la cuestión histórica urgente del *apartidarismo* (el no partidismo) por vez primera dentro del movimiento marxista— tildó al Movimiento de Liberación Femenina autónomo de acendradamente pequeñoburgués, es decir, no revolucionario. Sin embargo, al debilitarse la sedición la dirigente volvió a

³⁸⁴ Véanse "Politics of African literature" de Ngugi wa Thiong'o y "Critique of Negritude" de Rene Depestre. Ambos trabajos figuran como apéndices en *Frantz Fanon, Soweto, and American black thought* de Lou Turner y John Alan (Chicago: News & Letters, 1986). En términos generales, es necesario familiarizarse con la prensa clandestina en Sudáfrica. La revista *News & Letters* publica muchos artículos y cartas en cada número bajo el título de "South African Freedom Journal".

³⁸⁵ Véase especialmente Charles Denby, *Indignant Heart: A Black Workers Journal*, Boston, South End Press. 1978. pp. 181-189.

ser arrestada, lo que la llevó a reconsiderar en forma seria el sentido de la lucha insurgente y su inacabamiento, mientras que las feministas persistían en sus esfuerzos por liberarla. Entonces concluyó: "Estoy comenzando a pensar que toda nuestra lucha, la lucha del Partido Popular Revolucionario, fue en realidad una lucha sólo de mujeres."³⁸⁶ Esta declaración tajante a propósito de la revolución como un todo —y teniendo en cuenta que la revolución portuguesa se originó de hecho en África— resulta tan errónea como su anterior rechazo del movimiento feminista; pero es innegable la objetividad de este último como una nueva fuerza revolucionaria y de racionalidad.

Los jóvenes, que siempre han sido lo que Marx llamaba el elemento catalizador de toda revolución, están revelándose no sólo como los más valerosos, sino como los que están desarrollando nuevas ideas, nuevas formas de organización y nuevas relaciones de la teoría con la práctica. Incluso la prensa burguesa ha tenido que referirse a un nuevo tipo de radical cuya vida transcurre entre el aula —ya se trate de una academia o de algún círculo clandestino de discusión marxista—, las manifestaciones y los combates, como ocurre actualmente en Corea del Sur, Sudáfrica, Haití y las Filipinas.³⁸⁷

B. Las innumerables crisis globales y contrarrevoluciones

Las contrarrevoluciones a las que nos ha tocado hacer frente en la década de los ochenta fueron fomentadas por la derrota estadounidense en Vietnam, pues Estados Unidos mantuvo viva la ilusión imperialista según la cual ellos podían tener armas y mantequilla. Pero ahí residía la falacia, pues en realidad lo que produjo la militarización fue la crisis económico-estructural de 1974-1975.

El capital —la máxima obra teórica de Marx— se abrió paso en la etapa histórica de nuestros días incluso entre las ideologías burguesas, en virtud de mostrarse como el único medio para comprender la actual crisis económica global. Súbitamente, el *Business Week* (el 23 de junio de 1975) comenzó a citar las tesis marxistas acerca de la disminución en la tasa de ganancia, considerándola como algo endémico del capitalismo. La publicación llegó al grado de exhibir gráficas oficiales del Consejo Federal de la Reserva, del Departamento de Comercio y de Data Resources, Inc.,

³⁸⁶ Véase el *New York Times* del 24 de febrero de 1984.

³⁸⁷ Véanse el *New York Times* del 17 de junio de 1986 y el *Wall Street Journal* del 26 de febrero de 1987.

además de las suyas propias, que mostraban en todos los casos que el auge posterior a la segunda guerra mundial había concluido.³⁸⁸

Los capitalistas pueden muy bien no estar listos para "convenir" con Marx en que *la* mercancía suprema, la fuerza de trabajo, es la única fuente de todo valor y plusvalor, pero sí perciben la disminución en la *tasa* de ganancia en comparación con lo que ellos consideran necesario seguir inviniendo para que la producción se expanda en un mundo nuclear.

Ha pasado ya bastante tiempo desde que el serio economista burgués Simon Kuznets escribiera en los albores del período de posguerra que "el surgimiento del violento régimen nazi en uno de los países económicamente más desarrollados del mundo plantea graves dudas acerca de la base institucional del crecimiento económico moderno —si es propenso a una deformación a tal punto bárbara como resultado de dificultades transitorias".³⁸⁹

La regresión reaganista se presentó como un desacreditamiento de las reivindicaciones alcanzadas por las luchas civiles del Movimiento de Liberación Femenina, la dimensión negra y los jóvenes.³⁹⁰ Tras seis años de reaganómica, las estadísticas oficiales indican que casi tres millones de personas se hallan sin hogar en Estados Unidos, una cifra que excede a la registrada en la Gran Depresión de los años treinta. Empero, lo que hoy resulta nuevo es que en el seno de esta sociedad de clases, segmentos cada vez mayores de la clase trabajadora se están hundiendo en forma vertiginosa en la indigencia, confirmando a la ley general sobre la acumulación capitalista de Marx el carácter de una descripción vividamente real.

Los más de ocho millones que figuran oficialmente como "desempleados" en Estados Unidos reflejan sólo un "promedio", pero no la situación que prevalece en los llamados *rust belts* o centros industriales deprimidos donde la desocupación sobrepasa el 10 y hasta el 12 %. Cuando se refiere a los desempleados negros, la cifra alcanza hasta el 20 %. Por

³⁸⁸ Véase mi folleto *Marx's Capital and today's global crisis*, Detroit, News & Letters, 1978.

³⁸⁹ Simon Kuznets, *Postwar economic growth*, Cambridge, Harvard University Press, 1964.

³⁹⁰ Con motivo del centenario de la Proclamación de la Emancipación, al inicio de la revolución negra en Estados Unidos, el National Editorial Board of News & Letters publicó *American civilization on trial* (Detroit, mayo de 1963). En 1983 apareció una cuarta edición ampliada, la cual incluía una nueva introducción acerca del tema: "A 1980s view of the two-way road between the U.S. and Africa" (Chicago, News & Letters, 1983).

otra parte, la estadística de ocho millones de desempleados ni siquiera menciona a los 1.3 millones de trabajadores "descorazonados" que dejan de buscar colocación en forma regular, ni a los seis millones de empleados de medio tiempo que desean —pero no encuentran— una ocupación de tiempo completo. Las enormes filas que se forman en las ciudades industriales siempre que se anuncian vacantes —10 000 personas recientemente en Detroit para 30 puestos— dan testimonio de la severidad de la crisis.

Las mujeres y los niños son los más afectados. En Mississippi más de una de cada tres familias vive actualmente por debajo de lo que incluso la administración Reagan llama la "línea de pobreza", mientras que en Chicago el índice de mortandad infantil supera al de Costa Rica. La Organización de Médicos para la Acción en contra del Hambre consideró hace poco a la situación en Chicago "tan mala como la de los países del Tercer Mundo", señalando el aumento en la tasa de tuberculosos.

Los jóvenes, en especial los negros; se enfrentan a una vida de constante desempleo o de salarios mínimos. En Detroit todo estudiante de bachillerato sabe que jamás podrá colocarse en las plantas automotrices, y que en Pittsburgh es lo mismo respecto de las acerías. Incluso en la meca de la "alta tecnología" —el Silicon Valley de California—, donde hace sólo unos cuantos años la producción de computadoras fue aclamada como la respuesta a la declinación económica de Estados Unidos, actualmente tienen lugar despidos y existe el temor a quedarse sin hogar.

Inseparable de las continuas crisis económicas ha ido la extensión de los tentáculos del imperialismo estadounidense, cuyo climax llegó en la primavera de 1986 con la intrusión imperialista en el golfo de Sidra y el bombardeo al cuartel general y la residencia personal del coronel Kadaffi. Sin permitirse un momento de respiro, Estados Unidos continuó apoyando al ejército contrarrevolucionario de mercenarios tratando de derrocar al gobierno legítimo de Nicaragua. Toda esta serie de flagrantes invasiones a otros países se inició con la injustificada invasión de Granada en octubre de 1983.

El hecho de que el primer disparo contrarrevolucionario dentro de la isla lo hicieran los propios "revolucionarios", *su* ejército, al mando político y militar del general Austin (y de Coard), exige que consideremos más a fondo el tipo de revolución que brotó ahí en 1979. Resulta imposible no conmoverse con las últimas palabras pronunciadas por el líder de aquella revolución, Maurice Bishop, al presenciar completamente trastornado cómo los soldados abrían fuego contra la multitud que acaba de liberarlo de su arresto domiciliario: "Dios mío, Dios mío, han vuelto las armas contra el pueblo."

Eso no nos libra de enfrentarnos al hecho sombrío de que el primer tiro de fusil de la contrarrevolución provino de *dentro* de la revolucionaria tríada Partido-Ejército-Estado. Aquel primer disparo abrió el camino para la invasión imperialista de Estados Unidos, que a decir verdad se barruntaba desde el primer día de la revolución. Nada exime al "partido", sin embargo, de su atroz crimen. El que Castro no acertara a desarrollar las ideas que estaban en juego —no obstante ser un "internacionalista" que tradujo su solidaridad en actos concretos como enviar médicos, trabajadores de la construcción, maestros y asesores militares a Granada— dejó a las masas desprovistas de las instancias para hacer frente a las divisiones en el alto mando del movimiento, lo cual habrían de tener consecuencias cruentas.

En lugar de orientarse hacia la teoría de la revolución, Castro incurrió en un acto de autosuplantación al apelar a lo que definió como "principio de no interferencia en asuntos internos". Procedió a alabar a Bishop por adherirse a dicho "principio" al no solicitar ayuda respecto de las disputas de liderazgo —como si se tratara de cuestiones de "personalidad" de índole meramente "subjetiva", y no del resultado de un retroceso *objetivo debido* a que el proceso insurgente carecía de una filosofía. Castro no prestó atención a la dialéctica revolucionaria —es decir, no profundizó en lo que provenía *de abajo*, a saber: *la conciencia de las masas y su lógica*. En cambio, tanto él como los líderes granadinos redujeron las ideas de libertad a aspectos "subjetivos y de personalidad".

En tanto que la invasión y la conquista imperialistas de Granada — ambas brutales, no provocadas y largamente fraguadas— hacen que sea imperativo no cejar jamás en la lucha en contra del imperialismo estadounidense hasta que se le derrote, es también urgente afrontar la realidad de retroceso dentro de la izquierda.

Ésta es exactamente la razón por la que en todo el período posterior a la segunda guerra mundial los humanistas marxistas han estado exponiendo nuevos planteamientos acerca de las formas de combate, de la necesidad de espontaneidad y del rechazo al unipartidismo: en realidad planteando la reflexión fundamental sobre el tipo de filosofía capaz de erigirse en *la* fuerza inspiradora de todas las luchas contemporáneas. La expresión más aguda de esto la tenemos en Frantz Fanón, quien además de renunciar a su ciudadanía francesa para convertirse en un revolucionario africano, criticó el nuevo liderazgo surgido con la descolonización: "La palabra 'líder' proviene del verbo inglés 'to lead' ('guiar'), siendo frecuente que se le traduzca en francés como 'conducir'. Empero, el conductor o el pastor de pueblos ha dejado de existir. El pueblo no es ya un rebaño que necesite ser

conducido." Sus ataques se volvieron aún más concretos a propósito del "Líder" y la cohorte que conformaba el partido dominante: "El partido único es la forma moderna de la dictadura de la burguesía en su aspecto más descarnado, desfachatado, inescrupuloso y cínico." Su conclusión acerca de las revoluciones africanas era que: "Esta nueva humanidad no tiene más remedio que definir un nuevo humanismo, tanto para sí misma como para los otros..."³⁹¹

C. De nuevo, Marx: Esta vez enfocando su última década y nuestro tiempo

La filosofía de la *praxis* es una conciencia llena de contradicciones en la que el propio filósofo, entendido lo mismo como individuo que como grupo social, no se limita a comprenderlas, sino que se integra como elemento de las mismas y eleva dicho aspecto a principio de conocimiento y, por lo tanto, de acción.

Antonio Gramsci
Problemas de marxismo

Lo propiamente nuevo de nuestra época ha sido visto en el contexto general del humanismo, así como de la relación del partido con la espontaneidad, de las masas con el liderazgo y de la filosofía con la realidad.

El 23 de octubre de 1956 se abrió fuego contra una manifestación de jóvenes estudiantes en Budapest.³⁹² Lejos de dispersar a los manifestantes,

³⁹¹ Frantz Fanon, *The wretched of the earth*, Nueva York, Grove Press, 1968, pp. 197, 316. [Hay trad. al esp. *Los condenados de la tierra*.] Véanse también mi opúsculo *Nationalism, communism, Marxist humanism and the Afro-Asian revolutions*, Cambridge University, The Left Group, 1961 y la reciente edición del mismo (Chicago: News & Letters, 1984). Consúltese además *The Raya Dunayevskaya Collection, Marxist-Humanism, 1941 to today*, la cual se encuentra en los Archives of Labor and Urban Affairs, Walter Reuther Library, Wayne State University, Detroit —hallándose también disponible en microfilme—, donde se incluyen las cartas que escribí desde África en 1962.

³⁹² Para un informe del Consejo Central de los Trabajadores del Budapest Mayor, véase *The Review*, vol. n, 4, 1960, publicada en Bruselas por el Imre Nagy Institute. Véanse también "Eyewitness Report of how the Workers Councils Fought Kadar", *East Europe*, Nueva York, abril de 1959; y "My experiences in the

aquello propició la integración de los trabajadores de las fábricas localizadas en las áreas periféricas: había estallado la revolución. Durante los siguientes 13 días comenzaron a sublevarse estratos cada vez más amplios de la población. Desde los muy jóvenes hasta los muy ancianos, obreros e intelectuales, mujeres y niños, e incluso la policía y las fuerzas armadas —el país sin excepción— encararon a la alta burocracia comunista y a la odiada y sádica AVO (la policía secreta). El Partido Comunista y sus más de 800 000 miembros, al igual que los sindicatos que supuestamente representaban a los obreros, de pronto se evaporaron. En su lugar surgieron consejos de trabajadores y comités revolucionarios de toda especie —de intelectuales, jóvenes y soldados— *apartándose* todos del partido oficial y único.

De la noche a la mañana aparecieron 45 periódicos y 40 partidos diferentes, si bien la fuerza decisiva de la revolución siguió residiendo en los consejos obreros. Cuando al cabo de 13 días la resistencia armada fue sangrientamente aplastada por el poderoso totalitarismo soviético, la nueva forma de organización de los trabajadores —los consejos fabriles— llamó a una huelga general. Por primera vez en la historia, un paro de esta índole *sucedía* al derrumbamiento de una insurrección. Tanto el imperialismo extranjero como el recién instaurado "gobierno" estuvieron a raya durante cinco largas semanas. Incluso Janos Kadar manifestó que estaba considerando las demandas de los consejos de los trabajadores en lo referente al control sobre la producción y la "posible" abrogación del régimen unipartidista.

Lo que nadie salvo los humanistas marxistas avizoraron como el *punto de transición* entre la revuelta de 1953 en Alemania Oriental, la categórica rebelión húngara de 1956 y la filosofía por ella acuñada, afloró en 1955 a través de dos acontecimientos aparentemente inconexos: 1] el boicot de autobuses de Montgomery que dio pauta a la revolución negra en Estados Unidos y que al mismo tiempo inspiró una nueva etapa revolucionaria en África y 2] la inesperada publicación en la principal revista teórica de Rusia, *Cuestiones de Filosofía* (núm. 3, 1955), del artículo de corte académico intitulado "Exposición de Marx de la dialéctica materialista en los Manuscritos económico-filosóficos del año 1844". Se trataba de un ataque a los ensayos humanistas del joven Marx, en donde se aducía que éste todavía no se liberaba del misticismo hegeliano y su "negación de la

Central Workers' Council of Greater Budapest" de Miklos Sebestyen, *The Review*, vol. III, 2, 1961. Véase "Nuevamente la praxis y la búsqueda de universalidad", pp. 258-261.

negación". Lo que los capitalistas de Estado embozados bajo la rúbrica de comunistas percibían de manera ominosa era el malestar de las masas, especialmente en Europa Oriental; lo que más temían era un nuevo levantamiento.

Dicho con sencillez, aunque los teóricos rusos optaron por envolver al discurso filosófico en un aura mística, desde que Marx "tradujo" en sentido materialista la dialéctica hegeliana de la negatividad como la filosofía de la revolución, la "negación de la negación" representó una subversión real. Lo que más temían los rusos es exactamente lo que estalló en Hungría en 1956. En todos los cambios acontecidos desde entonces, nada en verdad fundamental ha sido modificado. Esto se ha evidenciado con bastante claridad en el hecho de que el Estado unipartidista ha permanecido siempre como un poder omnipotente. Al respecto, China —tanto la de los Deng como la de Mao— se ha adherido al mismo principio totalitario.

Esta circunstancia contundente hace que sea imperativo volver nuevamente a Marx, pero esta vez no al joven Marx y su "nuevo humanismo", ni tampoco al Marx maduro como presunto economista, sino al Marx de la última década, al que descubrió los que ahora llamamos sus "nuevos momentos" cuando estudiaba a las sociedades precapitalistas, al campesinado, a las mujeres y diversas formas de organización: es decir, la dialéctica cabal del desarrollo humano.

Debido a que la politización ha significado vanguardismo y postulación de programas en manos de la Vieja Izquierda, nos hemos apartado del término. Por ello, es tiempo ya de que *no* sigamos permitiendo que el supuesto "partido vanguardista" —y por este motivo "dirigente"— se lo apropie. Es preciso restituirlo a su sentido originario dentro del nuevo continente de pensamiento de Marx, concibiéndolo como la erradicación del Estado capitalista —como su supresión— a fin de que surjan formas distintas de humanismo como la Comuna de París de 1871. El propio Marx era a tal grado ajeno al vanguardismo que, a pesar de la disolución de la Primera Internacional, proclamó a las huelgas ferroviarias que estallaron por todo Estados Unidos y alcanzaron su climax con la huelga general de San Luis en 1877, como un *post festum* elemental de la Primera Asociación Internacional de los Trabajadores y como el punto de origen de un partido obrero genuino.

De hecho, la cuestión de las sociedades precapitalistas ya había despertado su interés desde mucho antes de su última década. Citemos, por ejemplo, a la revolución de Taiping, que en los años 1850 propició el que volviera a ocuparse de las formaciones previas al Estado burgués y apreciara bajo una luz diferente a la sociedad antigua y sus artesanos. Eran

tantas las puertas que aquello abría para "la historia y su proceso", que Marx concluyó que en el contexto del *materialismo histórico*, un nuevo estadio productivo lejos de constreñirse a un mero cambio en la *forma de propiedad* —se tratara de "Occidente" o de "Oriente"—, era un cambio tal en las *relaciones de producción*, que encerraba en embrión a la dialéctica de la verdadera revolución.

Lo que Marx definiera en los *Grundrisse* como "el movimiento absoluto del devenir" maduró como concepto en la última década de su vida, dando pauta a nuevos momentos, donde a partir de una perspectiva multilínea del desarrollo humano se hacía manifiesta una *dualidad dialéctica en el seno de cada formación*. Por lo tanto, dentro de cada formación está *tanto* el final de lo viejo *como* el comienzo de lo nuevo. Ya fuera que Marx estuviera reflexionando sobre la forma comunal o la forma despótica de propiedad, era la resistencia del Sujeto humano la que revelaba la dirección en que habrían de resolverse las contradicciones. Así, lo que para Hegel era la síntesis de la "Idea autoobjetivada" y la "Libertad autogestada", Marx lo transformó en el surgimiento de una nueva sociedad. A este respecto, quedaban abiertas múltiples instancias metodológicas.

En contraste con la perspectiva multilínea, merced a la cual Marx se abstuvo de trazar un programa para las generaciones futuras, la interpretación unilínea condujo a Engels por el camino del positivismo y el mecanicismo. No es fortuito el que tal unidimensionalidad le impidiera ver la forma comunal bajo el "despotismo oriental" o la dualidad en el "comunismo primitivo" según la exposición de Morgan en *Ancient society*. No sorprende que Engels, no obstante haber aceptado con Marx la importancia del modo asiático de producción para constituir una cuarta forma de desarrollo humano, lo excluyera de su análisis del comunismo primitivo en el primer libro que escribió a manera de "legado" marxista bajo el título de *El origen de la familia*. Ya para entonces había reducido la dialéctica revolucionaria y el materialismo histórico de Marx a poco más que el "materialismo" de Morgan.

En la praxis revolucionaria de Marx, el germen de cada uno de los "nuevos momentos" de su última década se hallaba de hecho presente en su primer descubrimiento. Considérese la cuestión referente a los conceptos hombre/mujer, la cual planteó al analizar las formas de enajenación de la sociedad capitalista que —a su juicio— no terminarían con el abatimiento de la propiedad privada. Esto se mostró con extrema claridad en el modo en que actuó durante la Comuna de París y en las mociones que formuló en la Primera Internacional. Así, por ejemplo, en la conferencia de Londres de 1871 propuso "la formación de organizaciones femeninas entre la clase

trabajadora". En las actas de dicho congreso se hace constar que: "El ciudadano Marx agrega que la moción estipula 'sin exclusión de secciones mixtas'. Juzga necesario crear secciones exclusivamente femeninas en aquellos países donde un gran número de mujeres están empleadas [puesto que] prefieren reunirse ellas solas para discutir sus asuntos. Las mujeres, dice, desempeñan un importante papel en la vida: trabajan en las fábricas, participan en las huelgas, en la Comuna, etcétera [...] tienen mayor ardor que los hombres. Agrega además unas cuantas palabras recordando la apasionada participación de éstas en la Comuna de París."³⁹³

Empero, no se trataba únicamente de la cuestión de las mujeres. En un discurso pronunciado en aquella misma Conferencia de la Primera Internacional el 20 de septiembre de 1871, Marx dijo: "Los sindicatos constituyen una minoría aristocrática a la que los trabajadores pobres no tienen acceso. La gran masa obrera que a causa del desarrollo económico tiene que trasladarse diariamente de las aldeas a las ciudades permanece casi siempre al margen de los sindicatos, y los más pobres entre ellos jamás llegan a pertenecer a los mismos. Esto también es cierto para los trabajadores nacidos en el extremo este de Londres, donde sólo uno de cada diez es miembro de algún sindicato. Los agricultores o los jornaleros nunca forman parte de tales agrupaciones."³⁹⁴

Puede considerarse también la cuestión general acerca del desarrollo humano, donde Marx mostraba una inequívoca preferencia por la gens, ya que en ella la forma comunal —se aludiera a la sociedad antigua, a la Comuna de París o a futuras estructuras sociales— constituía una instancia superior de evolución. Lo que ha de subrayarse es que la autorrealización del individuo no está escindida de la autorrealización universal. En términos de Hegel, se trata de un "individualismo que no deja que nada interfiera con su universalismo, i.e., su libertad".

Si bien Marx veía en la gens una forma superior de vida humana que la sociedad clasista, argüía que de modo embrionario era realmente ahí donde las relaciones de clase se iniciaban. Empero, lo más importante de todo es que el desarrollo multilíneal no sigue una trayectoria recta: es decir, no hay estadios *fijos* de desarrollo.

³⁹³ Citado por Jacques Freymond en *La Première Internationale, Recueil et documents*, vol. II, Ginebra, Librairie Droz, 1962, pp. 167-168 (la traducción es mía).

³⁹⁴ Citado en *On the First International* de Karl Marx, en la edición de Saul K. Padover, Nueva York, McGraw-Hill, 1973, p. 141.

La dificultad reside en que los marxistas posteriores a Marx no se formaron en el marxismo de éste, sino en el engelsiano, sin que esto estuviera limitado en modo alguno a *El origen de la familia*. Más bien, el unilinealismo de Engels era *orgánico*: razón por la cual debemos comenzar desde el principio.

Los ensayos humanistas mostraban el multilinealismo y la visión prometeica de Marx, ya se tratara del concepto de la relación hombre/mujer, de la cuestión acerca del idealismo y el materialismo o de la oposición no sólo a la noción capitalista de la propiedad privada sino a lo que llamó "comunismo vulgar", que es por lo que llamó a su filosofía "nuevo humanismo".

Estos temas son también el hilo rojo a lo largo de su última década. En sus *Cuadernos etnológicos*,³⁹⁵ Marx insistió en que tanto las mujeres iroquesas como las irlandesas antes del imperialismo británico, los aborígenes australianos y los árabes africanos habían exhibido una racionalidad y una equidad entre los sexos muy superiores a las de los intelectuales de Inglaterra, Estados Unidos, Australia, Francia y Alemania. Así como no sentía más que desprecio por los eruditos ingleses, a los que llamaba "granujas", "asnos" y "cretinos" que no hacían sino propagar "necedades", así recurrió al aborigen australiano para acuñar una categoría especial de inteligencia, ya que el "negro lúcido" no aceptaba las habladerías clericales acerca de un alma incorpórea.

¿Cómo podrían considerarse las contadísimas citas de Marx hechas por Engels en *El origen de la familia* una forma de síntesis de las posturas del primero? ¿Cómo es posible que alguien como Ryazanov piense que los *Cuadernos etnológicos* se ocupan "principalmente de la propiedad agraria y el feudalismo"? En verdad contienen nada menos que una prehistoria de la humanidad, incluyendo el surgimiento de distinciones de clase en el seno de la sociedad comunal, y una historia de la "civilización", las cuales servirían de complemento a la famosa sección de *El capital* sobre la tendencia histórica de la acumulación capitalista que era, como le escribió el propio Marx a Vera Zasluch, "sólo de la civilización occidental".

El estudioso ruso M. A. Vitkin (cuyo trabajo "The Orient in the philosophic-historic conception of K. Marx and F. Engels" fue repentinamente retirado de la circulación) trató de aplicar la tesis de Marx y

³⁹⁵ Lawrence Krader transcribió los Cuadernos de Marx que se publicaron como *The ethnological Notebooks of Karl Marx*, Assen, Van Gorcum, 1972. Para mi análisis, véase mi trabajo *Rosa Luxemburg, women's liberation and Marx's philosophy of revolution*, Nueva Jersey, Humanities Press, 1982.

Engels sobre el modo de producción asiático, si no a la liberación femenina, en la perspectiva de los años setenta. Esta original aportación concluía que "es como si Marx regresara al radicalismo de 1840, aunque sobre un nuevo fundamento". Este fundamento lejos de constituir una vuelta a la "época antigua", y por ende una postura menos creativa y radical, revelaba "nuevos momentos debidamente sustentados de sus concepciones histórico-filosóficas".

Fue en su última década, al terminar la edición francesa de *El capital*, cuando Marx escribió la *Crítica del Programa de Gotha*, la cual inspiraría el profundo análisis revolucionario de Lenin acerca de la necesidad de romper con el Estado. Empero, el planteamiento leninista omite mencionar lo que en dicha crítica sirve de base para una organización proletaria debidamente apoyada en principios, que fue lo que llevó a Marx a separarse de los eisenachistas (que se consideraba eran marxistas) y los lassallistas. Tampoco hace Lenin en ese texto ninguna referencia a *¿Qué hacer?*, su principal documento de índole organizativa.³⁹⁶ De este modo, pasó por alto los doce años de autocrítica en los que insistió en que este trabajo no era una cuestión universal sino táctica para los revolucionarios dentro de la Rusia zarista. Empero, *¿Qué hacer?* revistió un carácter apodíctico después de la revolución. Esto preparó el terreno para un Stalin —es decir, para el problema más acuciante de nuestros días, a saber: *¿Qué sucede después de la conquista del poder?*

La pregunta le da todavía mayor significación a la tesis esgrimida por Rosa Luxemburg antes de la Revolución rusa de 1917 e inmediatamente después. * "La revolución", escribió, "no es una maniobra en campo abierto

³⁹⁶ Las numerosas críticas de Lenin al concepto de vanguardismo y centralismo durante el desarrollo del marxismo en Rusia se publicaron en un panfleto intitulado *Doce Años*. Véase su "Preface to the Collection *Twelve Years*" en Lenin, *Collected works*, vol. 13 (Moscú: Progress Publishers, 1978), pp. 94-113.

* La ambivalencia filosófica de Lenin ha llegado a ser tan crucial para nuestro tiempo que escribí un capítulo de mi libro *Filosofía y revolución* con este tema como título. De hecho, se trata de un texto que apareció antes que la publicación de esta obra y cuya pertinencia en 1970 abrió muchas puertas al humanismo marxista. Por otra parte, expuse el problema frente a audiencias tan disímiles como la Sociedad Hegeliana de los Estados Unidos y la primera conferencia de los jóvenes filósofos radicales de *Telos*. El capítulo fue también publicado por *Aut Aut* en Italia y por *Praxis* en Yugoslavia. El acceso a tantos foros internacionales diferentes se debió en gran medida al hecho de que en 1970 coincidieron el bicentenario de Hegel y el centenario de Lenin, lo cual propició todo tipo de enlaces entre ambas celebraciones.

del proletariado, aun cuando éste con la socialdemocracia a la cabeza desempeñe el papel dirigente, sino que es una lucha en el centro de un movimiento incesante, marcado por el crujido, el desmoronamiento y la dislocación de todos los cimientos sociales. En suma, el elemento espontaneidad adquiere una fuerza suprema en las huelgas de las masas en Rusia, no porque el proletariado ruso sea 'iletrado', sino más bien porque las revoluciones no están supeditadas a la escolarización."³⁹⁷

La dialéctica de la organización, al igual que la de la filosofía, va a la raíz no sólo de la cuestión tocante a la relación de la espontaneidad con el partido, sino también a la que se da entre el multilinealismo y el unilinealismo. Dicho de manera sencilla, se trata de un asunto de desarrollo humano, ya sea en un marco capitalista, precapitalista o poscapitalista. El hecho de que Stalin pudiera transformar una revolución tan prodigiosa como la Revolución rusa de 1917 en una burocracia de Estado dice más que el simple aislamiento de una revolución proletaria dentro de un solo país. La cuestión del carácter imprescindible de la espontaneidad no sólo como algo inherente a la revolución, sino como lo que debe marcar su trayectoria posterior, lo mismo que los problemas de la diversidad cultural, el autodesarrollo y la instauración de una forma no estatal de colectividad, hacen que la tarea resulte mucho más ardua e imposible de predecir. El auto-desarrollo de las ideas no puede asumir un papel secundario respecto de la autogestión de la libertad, ya que tanto el movimiento a partir de la práctica que es en sí misma una forma de teoría, como la exposición de la teoría como filosofía, rebasan la mera afirmación de que el discurso filosófico es acción. Sin duda hay algo en lo que debemos abstenernos de enmendar a Marx, y es no tratar de tener un programa de acción para el futuro.

Raya Dunayevskaya
1 de mayo de 1987

³⁹⁷ Citado por mí en *Rosa Luxemburg, women's liberation and Marx's philosophy of revolution*, p. 18, donde analizo la cuestión referente a esta pensadora como revolucionaria, como teórica y como feminista desconocida.

Bibliografía Selecta

Por extraño que parezca, más de 200 años después del nacimiento de Hegel y más de 150 años después del nacimiento de Marx, no existe en inglés [ni tampoco en español] una colección completa de los escritos de cualquiera de ambos filósofos. Lo que es todavía más fantástico, no existe una edición completa de las obras de Marx en ningún idioma, pese a la existencia de poderosos Estados que afirman su condición de "marxistas". Lo más parecido a una edición completa es la que existe en el original alemán, publicada en Alemania oriental (*Werke*, cuarenta volúmenes), y la edición rusa (*Sochineniya*, cuarenta y seis volúmenes). (He utilizado la edición rusa, incluso el *Arjiv*.)

Pero esta bibliografía está dirigida al lector norteamericano, y con pocas excepciones limité mis referencias a las obras que pueden consultarse en inglés. Una excepción importante está representada por los *Grundrisse*, una obra que es la quintaesencia de Marx, y que no fue traducida totalmente. Una sección de los *Grundrisse* aparece bajo el título *Estructuras económicas precapitalistas* (traducido por Jack Cohen). [En español: Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, 3 vols., México, Siglo XXI, 1971-1976. El fragmento del manuscrito de Marx dedicado a las "formas que preceden a la producción capitalista" ha sido publicado también aparte. Véase *Formaciones económicas precapitalistas*, en Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 20, México, Siglo XXI, 1976.]

Las *Obras completas* de Lenin pueden obtenerse en inglés, pero también aquí hay vacíos, sobre todo en las cuestiones referidas a la ruptura con Stalin y a sus actitudes en filosofía. Por consiguiente, el capítulo acerca de Lenin utiliza algunos materiales rusos. Pero en general esta breve bibliografía remite al lector a fuentes extranjeras sólo cuando éstas son fundamentales para desarrollar la tesis, pero no existen en inglés. [En español hay una edición de las *Obras completas* en 44 tomos, basada en la 4ª edición rusa, y publicada por Editorial Cartago, Buenos Aires, 1960.]

No hay ediciones completas de las obras de Mao o Trotsky, pero el lector inglés puede obtener fácilmente los libros y los folletos importantes. Movida por el deseo de no recargar esta bibliografía con un número excesivo de citas, he omitido algunas que aparecen en la forma de notas al pie, especialmente cuando las fuentes son periódicos y diarios, más que libros y folletos.

Una aclaración final con el propósito de explicar el limitado número de obras citadas en la parte tercera. Se trata de nuestra propia vida y de nuestro tiempo; se publican regularmente innumerables monografías y artículos. En cambio, he concentrado la atención en las voces que vienen de las masas, y en la dialéctica de las luchas de liberación.

Primera Parte: ¿Por qué Hegel? ¿Por qué Hoy?

Hegel

- Hegel, G. W. F., *Sämtliche Werke: Jubilaeumsausgabe in 20 Bänden*, compilado por Hermann Glockner (Stuttgart, 1927-1930). Esta obra ha sido complementada por Hegel-Lexikon, 4 vols. (1935 y ediciones posteriores).
- , *Hegel's Logic*, traducción inglesa de William Wallace de la *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, Londres, Oxford University Press, 1931; nueva edición, 1970. [Varias edic. en esp.]
 - , *Lectures on the History of Philosophy*, 3 vols., traducción inglesa de E. S. Haldane y Francis H. Simson, Nueva York, Humanities Press, 1955; Londres, Routledge & Kegan Paul, 1955. [*Lecciones sobre historia de la filosofía*, 3 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1955.]
 - , *Lectures on the Philosophy of Religion*, 3 vols., compilación y traducción inglesa del reverendo E. B. Spiers y J. Burdon Sanderson, Nueva York, Humanities Press, 1962.
 - , *Phenomenology of Mind*, traducción inglesa de J. B. Bailli, Londres y Nueva York, Macmillan, 1931; nueva edición, Londres, Alien & Unwin. [*Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.]
 - , *Philosophy of Fine Art*, 3 vols., Londres, G. Bell & Sons, 1920.
 - , *The Philosophy of History*, traducción inglesa de J. Sibree, Nueva York, Wiley, 1944. [En esp.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, 2 t., Madrid, Revista de Occidente, 1953.]
 - , *Philosophy of Mind*, traducción inglesa de William Wallace de la *Encyclopaedia of the Philosophical Science*, Oxford University Press, 1894. Una nueva edición incluyendo la traducción inglesa de los *Zusatze* por A. V. Miller, Oxford, Clarendon Press, 1971. [Existen varias ediciones en español.]
 - , *Philosophy of Nature*, traducción inglesa de A. V. Miller, Oxford, Clarendon Press, 1970. Véase también la edición compilada y traducida al inglés por M. J. Petry (3 vols.) que incluye extensos comentarios. Londres, George Allen & Unwin, 1970.

- , *Philosophy of Right*, traducción inglesa con notas de T. M. Knox, Oxford, Oxford University Press, 1945. [*Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975.]
- , *Political Writings*, compilación y traducción inglesa de T. M. Knox, con una introducción de Z. A. Pelczynski, Oxford, Oxford University Press, 1971.
- , *Science of Logic*, 2 vols., traducción inglesa de W. H. Johnston y L. G. Struthers, Nueva York, Macmillan, 1951. Véase también nueva traducción inglesa de A. V. Miller, Londres, Alien y Unwin; Nueva York, Humanities Press, 1969. [*Ciencia de la lógica*, 2 vols., Buenos Aires, Editorial Hachette.]

Marx... y Engels

- Marx, Karl, Sochineniya [Obras completas], vols. 146, Moscú, Marx-Lenin Institute, 1955-1969. También *Arjiv* [Archivos], vols. I-VII, compilado por D. Ryazanov, Adoratsky, et al.
- , *Selected Works*, 2 vols., Nueva York, International Publishers, 1933. Estos volúmenes contienen, entre otras, las siguientes obras fundamentales más breves: *Manifiesto del partido comunista*; *Trabajo asalariado y capital*; *Salario, precio y ganancia*; *Revolución y contrarrevolución en Alemania*; *Alocución al Consejo Central de la Liga Comunista*; *Las luchas de clase en Francia, 1848-1850*; *El 18 Brwnario de Luis Bonaparte*; *La guerra civil en Francia*; *Alocución al Consejo General de la Asociación Internacional de Trabajadores*; *Crítica del Programa de Gotha*; *Socialismo utópico y científico*. [Varias ediciones en español.]
 - , *The American Journalism of Marx and Engels*, compilado por Henry Christman, Nueva York, New American Library, 1966.
 - , *El capital*, 3 vols., traducción inglesa de Samuel Moore y Edward Aveling, Chicago, Charles H. Kerr, 1915; también disponible en una nueva traducción por International, Nueva York, 1967. [*El capital*, 8 vols., México, Siglo XXI, 1975-1977.]
 - , *The Civil War in the United States*, Nueva York, International, 1940. [Hay trad, esp.]
 - y Friedrich Engels, *Correspondence, 1846-1895*, Nueva York, International, 1934. [Hay trad, esp.]
 - , *A Contribution to the Critique of Political Economy*, traducción inglesa de N. I. Stone, Chicago, Charles H. Kerr, 1904. [Hay trad, esp.]

- , *Karl's Marx's Critique of Hegel's Philosophy of Right*, traducción inglesa por Annette Jolin y Joseph O'Malley, Cambridge, Cambridge University Press, 1970. [Hay trad, esp.]
- , *Economic-Philosophic Manuscripts*, 1844, traducción inglesa y compilación de Raya Dunayevskaya como Apéndice a *Marxism and freedom*, Nueva York, Bookman, 1958. Véase la traducción inglesa de Martin Milligan, Londres, Lawrence y Wishart, 1959; traducción inglesa de T. B. Bottomore en *Marx's Concept of Man* de Erich Fromm, 2ª edición, Nueva York, Frederick Ungar, 1963, y la traducción inglesa de Easton y Guddat, *The Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, Nueva York, Doubleday, 1967. La edición de Easton y Guddat es la más extensa. [Hay trad, esp.]
- y Friedrich Engels, *The German Ideology*, Nueva York, International, 1964. [Hay trad, esp.]
- , *The Grundrisse* (extracto), traducción inglesa de David McLellan, Nueva York, Harper & Row, 1971. [*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1971-1976.]
- , *The History of Economic Theories from the Physiocrats to Adam Smith*, traducción inglesa de Terence McCarthy, Nueva York, The Langland Press, 1952. (Este es el volumen I de *Theories of Surplus Value*.) [Hay trad, esp.]
- y Friedrich Engels, *The Holy Family*, Moscú, Foreign Languages Publishing House, 1956. [Hay trad, esp.]
- , *Letters to Americans*, Nueva York, International, 1953.
- , *Letters to Dr. Kugelmann*, Nueva York, International, 1934. [Hay trad, esp.]
- , *The Poverty of Philosophy*, traducción inglesa de H. Quelch, Chicago, Charles H. Kerr, 1910. [*Miseria de la filosofía*, México, Siglo XXI, 1975.]
- , *Precapitalist Economic Formations* (extractos de *The Grundrisse*), compilado por Jack Cohen, Londres, Lawrence and Wishart, 1964. [*Formaciones económicas precapitalistas*, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 20, México, Siglo XXI, 1977.]
- Engels, Friedrich, *The Conditions of the Working Class in England, in 1844*, Londres, George Allen & Unwin, 1926. [Hay trad, esp.]
- , *The Dialectics of Nature*, Nueva York, International, 1940. [Hay trad, esp.]
- , *Herr Eugen Diihring's Revolution in Science (Antidiihring)*, Chicago, Charles H. Kerr, 1935. [Hay trad, esp.]
- , *Feuerbach*, Chicago, Charles H. Kerr, 1903. [Hay trad, esp.]

- , *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Nueva York, International, 1942. [Hay trad, esp.]
- , *The Peasant War in Germany*, Nueva York, International, 1926. [Hay trad, esp.]
- Lenin, V. I. *Sochineniya* [Obras completas], vols. 1-46, Moscú, Instituto Marx-Engels-Lenin; también disponible en versión inglesa en la edición de la Foreign Language Publishing House, Moscú, 1961. [Hay trad, esp.] *Selected Works*, 12 vols., Nueva York, International, 1934.

Material complementario

- Althusser, Louis, *For Marx*, traducción inglesa de Ben Brewster, Londres, Penguin Press, 1969. [En esp.: *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967.]
- , *Reading Capital*, traducción inglesa de Ben Brewster, Londres, New Left Books, 1970. [En esp.: *Para leer El capital*, México, Siglo XXI, 1969.]
- Avineri, Shlomo, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Londres, Cambridge University Press, 1968.
- Berlin, Isaiah, *Karl Marx*, Londres, Oxford University Press, 1960. [Hay trad, esp.]
- Bujarin, N., *Economics of the Transition Period*, Nueva York, Bergman, 1971. [En esp.: *Teoría económica del periodo de transición*, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 29, Córdoba, Ediciones de Pasado y Presente, 1972.]
- , *Historical Materialism*, Nueva York, International, 1925. [En esp.: *Teoría del materialismo histórico*, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 31, Córdoba, Ediciones de Pasado y Presente, 1972.]
- Dunayevskaya, Raya, *Marxism and Freedom... from 1776 to To-day*, Nueva York, Bookman, 1958. Comprende la primera versión inglesa de los ensayos tempranos de Marx y *Abstract of Hegel's Science of Logic*, de Lenin; la segunda edición incluye un capítulo nuevo, "The challenge of Mao Tse-tung (Nueva York, Twayne, 1964); también existe una edición italiana (Florenia, La Nuova Italia, 1962); japonesa (Tokio, Gendai-shishoshiya, 1966), francesa (París, Champ Libre, 1971), británica (Londres, Pluto Press, 1971) y en español México, Juan Pablos, 1976).
- , *Marxist-Humanism, its Origin and Development in America, 1941-1969*, The Raya Dunayevskaya Collection, Archivos de Historia del

- Movimiento Obrero de la Universidad Estatal Wayne, Detroit, Michigan. Disponible en microfilme.
- Dupré, Louis, *The Philosophical Foundations of Marxism*, Nueva York, Harcourt, Brace, 1966.
- Fetscher, Irving, *Marx and Marxism*, Nueva York, Herder and Herder, 1971.
- Findkay, J. N., *The Philosophy of Hegel*, 2ª ed., Nueva York, Collier, 1962. [Hay trad, esp.]
- Gankin O. y Fidher H., compiladores, *The Bolsheviks and the World War*, Stanford y Londres, H. Milford, 1940.
- Gramsci, Antonio, *The Modern Prince and other Writings*, Nueva York, International, 1968. [De los escritos de Gramsci incluidos en esta recopilación existen varias ediciones en esp.]
- Harris, H. S., *Hegel's Development: Toward the Sunlight, 1770-1801*, Oxford, Clarendon Press, 1972.
- Herzen, Alexander, *Selected Philosophical Works*, Moscú, Foreign Languages Publishing House, 1960. [Hay trad, esp.]
- Hyppolite, Jean, *Studies on Marx and Hegel*, traducción inglesa y compilación de John O'Neill, Nueva York, Basic Books, 1969. [Hay trad, esp.]
- Joravsky, David, *Soviet Marxism and Natural Science, 1917-1932*, Nueva York, Columbia University Press, 1961.
- Kamenka, Eugene, *The Ethical Foundations of Marxism*, Nueva York, Praeger, 1962.
- Kaufmann, Walter, *Hegel a Reinterpretation, Texts and Commentary*, Nueva York, Doubleday, 1965. [Hay trad, esp.]
- Kedrov, B. M., "On the distinctive characteristics of Lenin's philosophic notebooks", *Soviet Studies in Philosophy*, verano de 1970.
- Kelly, George Armstrong, *Idealism, Politics and History: Sources of Hegelian Thought*, Cambridge University Press, 1969.
- Korsch, Karl, *Karl Marx*, Nueva York, John Wiley, 1938. [Hay trad, esp.]
- , *Marxism and Philosophy*, traducción inglesa de Fred Halliday, Londres, New Left Books, 1970; Nueva York, Monthly Review Press. [Hay trad, esp.]
- Lenin, V. I., "Abstract of Hegel's science of logic", *Marxism and Freedom*, 1ª ed. (primera traducción inglesa) [véase también Lenin, *Obras completas*, vol. 38, Buenos Aires, Cartago, 1960],
- Leontiev, A., *Marx's Capital*, Nueva York, International, 1946.
- Lewin Moshe, *Lenin's Last Struggle*, traducción inglesa de Sheridan Smith, Nueva York, Pantheon, 1968. [Hay trad, esp.]

- Lichtheim, George, *Marxism: An Historical and Critical Study*, Nueva York, Praeger, 1961. [Hay trad, esp.]
- Lobkowicz, Nicholas, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1967.
- Löwith, Karl, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth Century Thought*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1964. [Hay trad, esp.]
- Lukács, Georg, *History and Class Consciousness*, traducción inglesa de Rodney Livingstone, Londres, Merlin Press, 1971. También en rústica, Cambridge: MIT Press. [Hay trad, esp.]
- Luxemburg, Rosa, *Accumulation of Capital*, Londres, Oxford University Press, 1951. [Hay trad, esp.]
- , *Letters of Rosa Luxemburg*, compilado por Luise Kautsky, Nueva York, Robert McBride, 1925. [Hay trad, esp.]
- Marcuse Herbert, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, Boston, Beacon Press, 1960. [Hay trad, esp.]
- , *Negations*, Boston, Beacon Press, 1968.
- Mattick Paul, *Marx and Keynes*, Boston, Extending Horizons Books, Porter Sargent, 1969. [Hay trad, esp.]
- Maurer, Reinhart Klemens, *Hegel und das Ende der Geschichte: Interpretationen zur Phänomenologie*, Stuttgart-Berlín-Cologne-Mainz, 1966.
- Ollman, Bertell, *Alienation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.
- Steinkraus, Warren E., compilador, *New Studies in Hegel's Philosophy*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1971.
- Valentinov, Nikolay, *Encounters with Lenin*, Londres, Oxford University Press, 1968.

Segunda Parte: alternativas

Trotsky

- Trotsky, León, *The First Five Years of the Communist International*, 2 vols., Nueva York, Pioneer, 1945, 1956. [Hay trad, esp.]
- , *Founding Conference of the Fourth International*, Nueva York, Socialist Workers Party, 1939. (Una parte de este documento ha sido reproducida como *The Death Agony of Capitalism and the Tasks of the Fourth International: The Transitional Program*, Nueva York, Pathfinder Press, 1970. [Hay trad, esp.]

- , *The History of the Russian Revolution*, 3 vols., traducción inglesa de Max Eastman, Nueva York, Simon and Schuster, 1937; Ann Arbor, University of Michigan Press, 1959. [Hay trad, esp.]
- , *My Life*, Nueva York, Scribner's, 1931; Nueva York, Pathfinder Press, 1970. [Hay trad, esp.]
- , *Our Revolution*, Nueva York, Henry Holt and Co., 1918. [hay traducción esp.]
- , *Permanent Revolution*, Nueva York, Pioneer, 1931; Nueva York, Pathfinder Press, 1970. [Hay trad, esp.]
- , *Problems of the Chinese Revolution*, Nueva York, Pioneer, 1932. [Hay trad, esp.]
- , *The Chinese Revolution: Problems and Perspectives*, Nueva York, Pathfinder Press, 1970. [Hay trad, esp.]
- , *The Revolution Betrayed: What is the Soviet Union and Where is it Going?*, traducción inglesa de Max Eastman, Nueva York, Doubleday, 1937. [Hay trad, esp.]
- , *Real Situation in Russia*, traducción inglesa de Max Eastman, Nueva York, Harcourt, Brace, 1931. [Hay trad, esp.]
- , *Stalin: An Appraisal of the Man and his Influence*, traducción inglesa y compilación de Charles Malamuth, Nueva York, Harper & Row, 1941. [Hay trad, esp.]
- , *The Stalin School of Falsification*, Nueva York, Pioneer, 1937; Nueva York, Pathfinder Press, 1970. [Hay trad, esp.]
- , *Trotsky's Diary in Exile*, 1935, Cambridge, Harvard University Press, 1958. [Hay trad, esp.]
- , *The Third International After Lenin*, Nueva York, Pioneer, 1936; Nueva York, Pathfinder Press, 1970. [Hay trad, esp.]

Mao Tse-tung

- Mao Tse-tung, *Selected Works of Mao Tse-tung*, 4 vols., Peking, Foreign Languages Press, 1960-1965. [Hay trad, esp.]
- , *On the Correct Handling of Contradictions Among the People*, Peking, Foreign Languages Press, 1960. [Hay trad, esp.]
- , *On Krushchev's Phony Communism and its Historical Lessons for the World*, Peking, Foreign Languages Press, 1964. [Hay trad, esp.]
- , *A Proposal Concerning the General Line of the International Communist Movement*, Peking, Foreign Languages Press, 1963. [Hay trad, esp.]

- , *Quotation from Chairman Mao Tse-tung*, A. Doak Bennett, compilador, Nueva York, Columbia University Press, 1967.
- Peking Review*, semanario de Pekín, publicación oficial de todos los trabajos nuevos de Mao. [Se publica una edición en esp.]

Sartre

- Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness*, traducción inglesa de Hazel E. Barnes, Nueva York, Philosophical Library, 1956. [Hay trad, esp.]
- , *Critique de la raison dialectique*, vol. I, París, Librairie Gallimard, 1960. [Hay trad, esp.]
- , *Literary and Philosophical Essays*, Nueva York, Criterion, 1955.
- , *Search for a Method*, traducción inglesa de Hazel E. Barnes, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1965. [Hay trad, esp.]
- , *Situations*, traducción inglesa de Benita Eisler, Nueva York, George Braziller, 1965. [Hay trad, esp.]
- , *What is Literature?*, traducción inglesa de Bernard Frechtman, Nueva York, Washington Square, 1966. [Hay trad, esp.]
- , *The Words*, traducción inglesa de Bernard Frechtman, Nueva York, George Braziller, 1964. [Hay trad, esp.]

Material complementario

- Balazs, Étienne, *Chinese Civilization and Bureaucracy*, compilado por Arthur Wright, New Haven, Yale University Press, 1964. [Hay traducción española.]
- Barnett, A. Doak, *China After Mao*, Princeton, Princeton University Press, 1967. [Hay trad, esp.]
- De Beauvoir, Simone, *The Force of Circumstance*, traducción inglesa de Richard Howard, Nueva York, Putnams, 1964. [Hay trad, esp.]
- , *The Prime of Life*, traducción inglesa de Peter Green, Cleveland, World, 1962. [Hay trad, esp.]
- Bennett, Gordon A., y Ronald N. Montaperto, *Red Guard, the Political Biography of Dai Hsiao-ai*, Nueva York, Doubleday, 1971.
- Chou Tse-tung, *The May Fourth Movement, Intellectual Revolution in Modern China*, Stanford, Stanford University Press, 1960.
- Clubb O., Edmund, *China and Russia*, Nueva York, Londres, Columbia University Press, 1971.

- Dallin, Alexander, compilador, *Diversity in International Communism*, Nueva York, Columbia University Press, 1963.
- Deutscher Isaac, *The Prophet Armed: The Prophet Unarmed; The Prophet Outcast*, Nueva York, Londres, Oxford University Press, 1954, 1959, 1963. [Hay trad, esp.]
- Dunayevskaya, Raya, *Nationalism, Communism, Marxist-Humanism and the Afro-Asian Revolutions*, Cambridge, England, Cambridge Left Labour Club, 1961.
- , "Remembrance of things past in the future tense", *The Activist*, marzo de 1965 (reseña de *Las palabras*, de Sartre).
- D'Encausse, Héléne Carrere, Stuart R. Schram, *Marxism and Asia*, Londres, Penguin, 1969. [En esp.: *El marxismo y Asia*, Buenos Aires Siglo XXI, 1974.]
- Fairbank, John King, *The United States and China*, 3ª ed. rev., Cambridge, Harvard University Press, 1971.
- Forest, F. (Raya Dunayevskaya), "The nature of the Russian economy", *New International*, diciembre de 1942, enero de 1943, febrero de 1943, diciembre de 1946, enero de 1947; véase colección Raya Dunayevskaya.
- Kojeve, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel*, traducción inglesa de James H. Nichols, H. Allan Bloom (comp.), Nueva York Basic Books, 1969. [Hay trad, esp.]
- Krieger, Leonard, "History and existentialism in Sartre", en Kurt Wolff y Barrington Moore, H., *The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse*, Boston, Beacon Press, 1967.
- Levenson, Joseph R., *Confucian China and its Modern Face*, 3 vols., Berkeley, University of California Press, 1958, 1964, 1965.
- , "Communist China in Time and Space: Roots and Rootlessness", *The China Quarterly*, julio-septiembre de 1969.
- Modern China: *An Interpretative Anthology*, Nueva York, Macmillan, 1971.
- MacFarquhar, Roderick, *The one Hundred Flowers Campaign*, Nueva York, Praeger, 1960.
- Mehner, Klaus, *Peking and the New Left: At Home and Abroad* (contiene el manifiesto de Sheng Wu-lien), Berkeley, University of California Press, 1966. [Hay trad, esp.]
- Meisner, Maurice, *Li Ta-chiao and the Origins of Chinese Marxism*, Cambridge, Harvard University Press, 1967.

- Merleau-Ponty, Maurice, *In Praise of Philosophy*, traducción inglesa de John Wild y James Edie, Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1963. [Hay trad, esp.]
- , *Les aventures de la dialectique*, París, 1955. [Hay trad, esp.] Novack, George, compilador, *Existentialism Versus Marxism*, Nueva York, Dell, 1966. [Hay trad, esp.]
- Rizzi Bruno, *Il Collectivismo Burocratico*, Imola, Italia, Editrice Caleati, 1967.
- Schram, Stuart R., *The Political Thought of Mao Tse-tung*, Nueva York, Praeger, 1963.
- , *Mao Tse-tung*, Londres, Penguin, 1969. [Hay trad, esp.]
- Schurmann Franz, *Ideology and Organization in Communist China*, Berkeley, University of California Press, 1966.
- Schwartz, Benjamin I., *Chinese Communism and the Rise of Mao*, Nueva York, Londres, Harper & Row, 1967.
- Snow, Edgar, *The Other Side of the River: Red China Today*, Nueva York, Random House, 1961; nueva edición, 1970.
- Wright, Arthur, compilador, *Studies in Chinese Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1953.

Tercera Parte: La realidad económica y la dialéctica de la liberación

- American Society for African Culture, *Africa Seen by American Negroes*, Dijón, Présence Africaine, 1958.
- Azikiwe, Benjamin Nnamdi, *Renasant Africa*, Accra, 1937.
- Coleman, James, *Nigeria, Background to Nationalism*, Berkeley, University of California Press, 1958.
- Davidson, Basil, Africa, *History of a Continent*, Nueva York, Macmillan, 1966. [Hay trad, esp.]
- , *The Liberation of Guinea*, Baltimore, Penguin, 1969. Dia. Mamadou, *The African Nations and World Solidarity*, Nueva York, Praeger, 1961.
- Dike, K. Onwuka, *Trade and Politics in the Niger Delta (1830-1885), An Introduction to the Economic and Political History of Nigeria*, Londres, Clarendon Press, 1956.
- Dumont, René, *False Start in Africa*, traducción inglesa de Phyllis Ott, Nueva York, Praeger, 1966. [Hay trad, esp.]

- Dunayevskaya, Raya, "Political Letters", Detroit, *News & Letters*, 30 de abril, 28 de mayo, 6 de julio, 15 de agosto, de 1962.
- , "In the Gambia during elections... It's a long, hard road to independence", *Africa Today*, julio de 1962.
- , "Ghana: Out of colonization, into the fire", *ibid.*, diciembre de 1962.
- , "Marxist-humanism", *Présence Africaine*, vol. 20, num. 48, 1963.
- , *State-Capitalism and Marx's Humanism*, Detroit, New & Letters, 1967.
- Fanon, Frantz, *Toward the African Revolution*, traducción inglesa de Haakon Chevalier, Nueva York, Grove Press, 1967. [Hay trad, esp.]
- , *The Wretched of the Earth*, traducción inglesa de Constance Farrington, Nueva York, Grove Press, 1966. [Hay trad, esp.]
- , *Black Skin, White Masks*, traducción inglesa de Charles Lam Markmann, Nueva York, Grove Press, 1967. [Hay trad, esp.]
- Friendland, William, y Cari Rosberg, h., compiladores, *African Socialism*, Stanford, Stanford University Press, 1964.
- Grundy, Kenneth W., *Guerrilla Struggle in Africa: An Analysis and Preview*, Nueva York, Grossman, 1971.
- Hodgkin, Thomas, *African Political Parties*, Londres, Penguin, 1961.
- Hooker, James R., *Black Revolutionary*, Nueva York, Praeger, 1967.
- Jahn, Janheinz, *Muntu, the New African Culture*, traducción inglesa de Marjorie Grene, Nueva York, Grove Press, 1961. [Hay trad, esp.]
- Kenyatta, Jomo, *Facing Mt. Kenya*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1962.
- Kidron, Michael, *Western Capitalism Since the War*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1968. [Hay trad, esp.]
- Koinange, Mbiyu, *The People of Kenya for Themselves*, Detroit, News & Letters, 1955.
- Kuznets, Simon, *Postwar Economic Growth*, Cambridge, Harvard University Press, 1964. [Hay trad, esp.]
- , *Economic Growth of Nations: Total Output and Productive Structure*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.
- Legum, Colin, *Congo Disaster*, Londres, Penguin, 1961.
- , *Pan-Africanism, a Short Political guide*, Nueva York, Praeger, 1962.
- Lumumba, Patrice, *Congo, my Country*, Nueva York, Praeger, 1962.
- Maddison, Angus, *Economic Growth in the West*. Nueva York, Twentieth Century Fund, 1964.
- Mazrui, Ali, *Towards a Pax Africana (A Study of Ideology and Ambition)*, Chicago, University of Chicago Press, 1967.
- Morgenthau, Ruth, *Political Parties in French-Speaking West Africa*, Oxford, Clarendon Press, 1964.

- Nkrumah, Kwame, *Ghana, the Autobiography of Kwame Nkrumah*, Londres, Thomas Nelson, 1959. [Hay trad, esp.]
- , *Neocolonialism*, Nueva York, International, 1966. [Hay trad, esp.]
- Nyerere, Julius, *Ujamaa, Essays on Socialism*, Londres, Oxford University Press, 1968.
- Odinga, Oginga, *Not Yet Uhuru, an Autobiography*, Nueva York, Hill & Wang, 1967.
- Ojukwu, C. Odumegwu, *Random Thoughts of Biafra*, Nueva York, Harper & Row, 1969.
- Okello, John, *Revolution in Zanzibar*, Nairobi, East African Publishing House, 1967.
- Oliver, Ronald y J. D. Fage, *A Short History of Africa*, Londres, Penguin, 1962.
- Padmore, George, *Gold Coast Revolution*, Londres, Dennis Dobson, 1953.
- , *Pan-Africanism or Communism?*, Londres, Dennis Dobson, 1956.
- Senghor, Léopold Sédar, *On African Socialism*, Nueva York, Praeger, 1968.
- Shepperson, George y Thomas Price, *Independent African: John Shilemdroe and the Origin, Setting and Significance of the Nyasaland Native Rising, 1915*, Chicago, Aldine, 1958.
- Touré, Sekou, *L'Expérience Guinéenne et L'Unité Africaine*, Paris, Présence Africaine, 1958.
- United Nations, *World Economic Survey* (edición anual), Nueva York (las ediciones importantes utilizadas aquí son las de 1965, 1968 y 1970).

El capitalismo de Estado y las revueltas de Europa oriental

- Aczel, Thomas, y Tibor Meray, *The Revolt of the Mind: A Case History of the Intellectual Resistance Behind the Iron Curtain*, Nueva York, Praeger, 1959.
- Dunayevskaya, Raya, "Lenjin i Hegel", *Praxis*, números 5-6, Belgrado, Yugoslavia, 1970.
- , *Russia as State-Capitalist Society*, Detroit, News & Letters, 1973.
- "Spontaneity of Action and Organization of Thought: In Memory of the Hungarian Revolution" (carta política), *News & Letters*, 17 de septiembre de 1961.
- Fejto, F., *Behind the Rape of Hungary*, Nueva York, David McKay, 1957.

- Fromm, Erich, compilador, *Socialist Humanism*, Nueva York, Doubleday, 1965. [Hay trad, esp.]
- Kolakowski, Leszek, *Alienation of Reason*, Garden City, N. Y., Doubleday, 1968.
- , *Towards a Marxist-Humanism*, Nueva York, Grove Press, 1968.
- Kuron, Jacek y Karol Modzelewski, *An Open Letter to the Party*, Londres, International Socialists, 1967. [En esp.: *Revolución cultural o poder burocrático: Polonia*, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 22, Córdoba (Arg.), 1971.]
- Kusin, Vladimir V., *The Intellectual Origins of Prague Spring*, Londres, Cambridge University Press, 1971.
- Lasky, Melvin J., compilador, *The Hungarian Revolution*, Nueva York, Praeger, 1957.
- Liehm, Antonin, *Politics of Culture*, Nueva York, Grove Press, 1972.
- Markoviói, Mihailo, "Gramsci on the Unity of Philosophy and Politics", *Praxis*, núm. 3, Belgrado, Yugoslavia, 1967.
- Mészáros, István, *Marx's Theory of Alienation*, Londres, Merlin Press, 1970.
- , *La Rivolta degli Intellettuali in Ungheria*, Turin, Einaudi, 1957.
- Nagy, Imre, *Imre Nagy on Communism*, Nueva York, Praeger, 1957.
- Salomon, Michel, *Prague Notebook, the Strangled Revolution*, traducción inglesa de Helen Eustis, Boston, Little, Brown and Co., 1968, 1971.
- Svitak, Iván, *Man and His World, a Marxist View*, Nueva York, Dell, 1970.
- , Checoslovaquia e Iván Svitak, Checoslovaquia, *Revolution and Counter Revolution*, con una introducción de Raya Dunayevskaya y Harry McShane, Detroit, *News & Letters*, 1968.

Nuevas pasiones, nuevas fuerzas

- American Civilization on Trial, Black Masses as Vanguard*, Detroit, New & Letters, 1963, 1970; la edición 1970 contiene "Black Caucuses in the Unions" de Charles Denby.
- Black, Brown and Red, the Movement for Freedom among Black, Chicano and Indian*, Detroit, News & Letters, 1971.
- De Beauvoir, Simone, *The Second Sex*, traducción inglesa y compilación de H. M. Parshley, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1953. [Hay trad, esp.]
- Cade, Toni, compilador, *The Black Woman*, Nueva York, New American Library, 1970.

- Carmichael, Stokely y Charles V. Hamilton, *Black Power, the Politics of Liberation in America*, Nueva York, Vintage, 1967. [En esp.: Poder negro, México, Siglo XXI, 1967.]
- Castro, Fidel, *History Will Absolve Me*, Nueva York, Lyle Stuart, 1961. [Varias ediciones en su idioma original.]
- Clarke, John H., compilador, *William Styron's Nat Turner, Ten Black Writers Respond*, Boston, Beacon Press, 1968.
- Cleaver, Eldridge, *Soul on Ice*, Nueva York, Dell, 1968. [En esp.: *Alma encadenada*, México, Siglo XXI, 1969.]
- Cohn-Bendit, Daniel y Gabriel, *Obsolete Communism*, Nueva York, McGraw-Hill, 1968. [Hay trad, esp.]
- Cruse, Harold, *The Crisis on the Negro Intellectual*, Nueva York, William Morrow, 1967.
- Davis, Angela Y., y ocho prisioneros políticos, *If They Come in the Morning*, Nueva York, The Third Press, 1971.
- Davis, Charles T., y Daniel Walden, compiladores, *On Being Black: Writings by Afro-Americans*, Greenwich, Conn: Fawcett, 1970.
- Debray, Régis, *Revolution in the Revolution?*, traducción inglesa de Bobbye Ortiz, Nueva York, Grove Press, 1967. [Varias edic. en esp.]
- Denby, Charles (Matthew Ward), *Indignant Heart*, Nueva York, New Books, 1952. "Black Caucuses in the Unions", *New Politics*, vol. VIII, núm. 3, verano de 1969.
- , *Workers Battle Automation*, Detroit, News & Letters, 1960.
- Dunayevskaya, Raya, "Culture", *Science and State-Capitalism*, Detroit, News & Letters, 1971 (la última edición incluye el ensayo "Philosophy «life-style» and U. S. Workers").
- , "In Memoriam: Natalia Sedova Trotsky", *News & Letters*, febrero de 1962. (Traducido al francés y reproducido parcialmente en folleto con el título "Homage á Natalia Sedova Trotsky", París, Les lettres nouvelles, 1962.)
- , *Two Philosophical Essays*, Glasgow, Scottish-Marxist-Humanist Group, por H. McShane, 1970.
- Flexner, Eleanor, *Century of Struggle*, Nueva York, Atheneum, 1970.
- Flug, Mike, *The Maryland Freedom Union: Workers Thinking and Doing*, Detroit, News & Letters, 1969.
- Forest, F. (Raya Dunayevskaya), "Negro Intellectuals in Dilemma", *New International*, noviembre de 1944.
- Friedan Betty, *The Feminine Mystique*, Nueva York, Norton, 1963. [Hay trad, esp.]

- Guevara, Che, *Guerrilla Warfare*, Nueva York, Monthly Review Press, 1961. [Varias edic. en esp.]
- Hole, Judith y Ellen Levine, *Rebirth of Feminism*, Nueva York, Quadrangle Books, 1971.
- Horowitz, Irving L., *The Three Worlds of Development (The Theory and Practice of International Stratification)*, Nueva York, Oxford University Press, 1966.
- Hughes, Langston, compilador, *An African Treasury*, Nueva York, Pyramid, 1961.
- Jackson, George, *Soledad Brother, the Prison Letters of George Jackson*, Nueva York, Bantam, 1970. [Hay trad, esp.]
- Karol, K. S., *Guerrillas in Power*, Nueva York, Hill & Wang, 1970. [Hay trad, esp.]
- King, Martin Luther, Ch., *Stride Toward Freedom*, Nueva York, Harper & Row, 1958.
- Lacouture, Jean, *Vietnam: Between Two Truces*, traducción inglesa de Konrad Kellen y Joel Carmichael, Nueva York, Random House, 1966.
- Malcolm X, *The Autobiography of Malcolm X*, Nueva York, Grove Press, 1965; edición en rústica, 1966. [Hay trad, esp.]
- Maier August y Elliott Rudwick, *From Plantation to Ghetto*, Nueva York, Hill & Wang, 1970.
- Millett, Kate, *Sexual Politics*, Nueva York, Doubleday, 1970.
- Mondlane, Eduardo, *The Struggle for Mozambique*, Baltimore, Penguin, 1969.
- , *Notes on Women's Liberation: We Speak in Many Voices*, Detroit, News & Letters, 1970 (incluye Raya Dunayevskaya, "The Women's Liberation Movement as Reason and as Revolutionary Force").
- Savio, Mario, Eugene Walker y Raya Dunayevskaya, *The Free Speech Movement and the Negro Revolution*, Detroit, News & Letters, 1965.
- Vo Nguyen Giap, *People's War, People's Army*, Nueva York, Praeger, 1967. [Hay trad, esp.]
- Ware, Celestine, *Woman Power*, Nueva York, Tower, 1970.